ومن المجربات

ومن الفوائد المجربة المتعلقة بالقرآن العظيم برواية ابن عباس رضي الله عنه انه قال من ختم القرآن بهذا الترتيب
قضى الله حاجته بكرمه وفضله في يوم الجمعة من اول القرآن الى آخر المائدة، وفي يوم السبت من الانعام الى
آخر التوبة وفي يوم الاحد من يونس الى آخر مريم وفي يوم الاثنين من طه الى آخر القصص وفي
يوم الثلثاء من عنكبوت الى آخر ص وفي يوم الاربعاء من تنزيل الى آخر الرحمن وفي رواية الى آخر سورة
القمر وفي يوم الخميس من الواقعة الى آخر القرآن وعلى الرواية الاخرى من اول سورة الرحمن الى
آخر القرآن وكلما ختم سورة يقرأ هذا الدعاء بسم الله الرحمن الرحيم اللهم لك الحمد واليك المشتكى
وانت المستعان وانت المستعاذ وعليك التكلان واليك المصير يا كافي المهمات اكفني مرادي
ويذكر مراده اللهم وفقني لاصلح الامور لديك وارزقني من محبتك نصيبا وافرا لا احتاج فيه الى
الوسيلة ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فاذا ختم القرآن على هذا الترتيب فليسجد وليسأل
حاجته فانه يقوم من مقامه وقد قضي في حاجته ان شاء الله تعالى وهذا مجرب في كل الامور فلا تشك فيه البلاغ

لمرحوم طاش كوبري زاده في
رسالته المعمولة في حق الطاعون

مجموعة الرسائل في الادبيات ٢١
مختلف خط

آكاجه
٤٨٠

ياريه
١٨٠

وويل كلمة تقال لمن يستحق الهلكة كقوله تع ويل لكل همزة لمزة
وويح كلمة تقال لمن وقع في هلكة لا يستحقها فيترحم عليه و
يرثى له كقوله ع ويح عمار تقتله الفئة الباغية وعن علي رضه
الويح باب الرحمة والويل باب عذاب — لمولانا في شرح الاربعين

ان العلوم الحاصلة لنا على ثلثة انحاء حضوري كعلمنا
بذواتنا ولما حصل فيها من الكيفيات والصور و
انطباعي صرف كعلمنا بما هو الغائب عنا و ذو
الوجهين يشبه الاول من وجه والثاني من وجه
كعلمنا بما يرتسم صورته في قوانا — لمولانا ع

ان الذهن قد يطلق ويراد به قوة المدركة وهو الذي
الذاتي [illegible] ويراد به القوة المدركة مطلقا سواء
كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلاتها
ادركها او مجردا آخر وهذا المعنى هو المراد ههنا لمولانا
كما ان الذهن يطلق على المعنيين كذلك الخارج يطلق على
المعنيين احدهما الخارج عن الذهن مطلقا وهو المشهور
المذكور غالبا وثانيهما الخارج عن النحو الفرضي لا من الذهن
مطلقا والخارج بهذا المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول الشامل
له وللنحو الغير الفرضي من الذهن وهو المراد من الخارج في قولهم
صحة الحكم مطابقته لما في الخارج فالوجود الخارجي على نوعين
احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول
في الخارج عن النحو الفرضي من الذهن وكذا الوجود الاصيل
على نحوين احدهما الحصول عينا في الخارج عن الذهن مطلقا
والآخر الحصول بالذات لا بالصورة وذلك الحصول اعم من الاول
لانه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذهن — لمولانا في رسالته
المعمولة في الوجود الذهني

صحيفة ٢١ رسالة الاوس والليس

فهرس

من فوائد مولانا كمال باشا زاده

بروترق

رسالة قضاء وقدر
رسالة في بيان معنى جعل الماهية
رسالة في تحقيق قول القائلين بالحال
رسالة في التعريف
رسالة في الوجود الذهني
رسالة في زيادة الوجود
رسالة في تحقيق الروح الانساني
رسالة في بيان المعاد الجسماني
رسالة في خلق الاعمال لمولانا جلال
رسالة في تفضيل جنس الانس على جنس الملك
رسالة في طبقات الائمة [illegible]
رسالة في طبقات الائمة الحنفية الحنفية
رسالة في تفضيل البوكى الرسول ع م
رسالة معمولة لبيان ما يتعلق بالخمر من الاحكام
رسالة في بيان حد الخمر
رسالة شرح القصيدة الخمرية لابن فارض
رسالة دمغ
رسالة درر فرايد
رسالة في تحقيق الخواص والمزايا
رسالة في بيان احوال الضيار
رسالة في بيان الاسلوب الحكيم
رسالة متعلقة بمن التبعيضية
رسالة متعلقة بالتوسعات الواقعة في كلام العرب
رسالة في تحقيق وضع كاد
رسالة في فضل القرآن
رسالة معمولة في لفظ الزنديق
رسالة في اختلاف [illegible]
رسالة معمولة في ان القرآن [illegible]
رسالة معمولة في تحقيق [illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي خلق العالم على احسن النظام بالقدرة والاختيار، وكلف بني آدم بالاحكام المنتظمة على وجه الاحكام من غير اكراه ولا اجبار، وقدر في الازل وقضى وما سلب منا الارادة والرضاء، وكتب ما علينا وما لنا وختم بالسعادة والشقاوة مآلنا بلا الجاء ولا اضطرار، والصلوة والسلام على سيدنا وسندنا محمد المختار، وعلى آله الاخيار، وصحابته الابرار، من المهاجرين والانصار، ما تقاطر الامطار في الاقطار، وتواتر الادوار في الاعصار، وبعد فان مسئلة الجبر والقدر من مهمات المسائل وامهات الاصول وقد زل في مباديها اقدام الافهام وضل في بواديها عقول الفحول وانا اريد ان احقق فيها بعون الحق وتوفيقه ما يوافق المعقول ويطابق المنقول فنقول ان الله جل وعلا بقديم علمه المتعلق بالاشياء تعلقا عاريا عن النسبة الى الزمان وتقديره على وفق علمه المنزه عن تطرق الحدثان وموجب ارادته المرجحة لها ابرازا حسب العلم الشامل والتقدير الكامل وقدرته المؤثرة التي يفيض بها ما رجحته الارادة من وجود الماهيات وكمالاتها في الاعيان اوجد هذه الاشياء مرتبة ترتيبا حكميا لا يحول عن ذلك الترتيب لعدم التحول والتبدل في العلم والتقدير لا لانه لا قدرة له تعالى على التحويل والتبديل ولا يلزم خروج بعض الممكنات عن حيز قدرته لان الممكن كايمان ابي جهل مثلا لا يخرج بسبب علمه تعالى وتقديره عدمه عن حد الامكان لامتناع الانقلاب عن الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فلو لم يكن ايمانه بعد ما علم الله تعالى وقدر وقوعه على الكفر مقدورا له تعالى يلزم المحذور المذكور قطعا فان قلت اليس يلزم من استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا امتناع وجود ما علم عدمه قلت لا فان موجب تلك الاستحالة هو ان لا يقع ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا ان لا يمكن ذلك كما ان موجب استحالة الكذب على الله تعالى هو ان لا يقع ما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا ان يكون وقوعه ممتنعا لان المستلزم للمحذور المذكور في الصورتين الوقوع لا الامكان وذلك ان العلاقة بين الشيئين وقوعا لا يستلزم العلاقة بينهما امكانا ولا امتناعا الا يرى ان عدم العقل على راي الحكماء متعلق بعدم الواجب بحيث يستلزم

الاول

وقوع احدهما وقوع الآخر مع ان عدم الواجب تعالى ممتنع بالذات وعدم العقل الاول ممكن بالذات فان قلت سلمنا ان ما يستلزم المحال لا يلزم ان يكون مستحيلا بالذات لكن يلزم ان يكون فيه استحالة ما سواء كان تلك الاستحالة من ذاته او من غيره قلت نعم يلزم ان يكون المستلزم للمحال مستحيلا ولو بالغير ولكن لا يلزم ان يكون منشاء استحالته ذلك اللازم حتى يلزم في ما نحن فيه ان يكون ما في بعض الممكنات من الاستحالة بالغير كايمان ابي جهل مثلا بسبب استحالة انقلاب علمه تعالى جهلا فان قلت اليس الاستحالة ولو بالغير مانعة عن كون المستحيل مقدورا للعبد قلت لا كيف وما من مقدور له الا وهو ممتنع بالغير قبل تعلق قدرته ضرورة ان كل واقع وجودا كان او عدما لا يقع الا بعد ما وجب ويقال لذلك الوجوب الوجوب السابق ويلزمه امتناع الطرف الآخر وبالجملة الثابت عندنا ان ما علم الله تعالى عدم وقوعه لا يقع البتة واما ان ذلك بسبب علمه وتقديره فلم يثبت بل نقول عندنا ما يدل على خلافه وهو ان التقدير تابع للعلم والعلم تابع للمعلوم وشان التابع ان لا يؤثر في المتبوع ايجابا ولا منعا والا ينعكس امر الاصالة والتبعية وتوضيح ذلك انه تعالى علم موت ابي جهل مثلا على الكفر وقدره وقد نبه على هذا المعنى الفاضل المحقق نصير الدين الطوسي في رد قول عمر الخيام، من مي خورم وهر كه چو من اهل بود، مي خوردن من بنزد او سهل بود، مي خوردن من حق بازل مي دانست، گر مي نخورم علم خدا جهل بود، بقوله گفتن كه كنه بنزد من سهل بود، اين نكته نگويد انكه او اهل بود، علم ازلي علت عصيان كردن، نزد عقلا زغايت جهل بود، وتفصيل ما نبه عليه ذلك الفاضل ان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو المعلوم الا يرى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا انما يتحقق اذا كان هو في حد نفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا يلزم ان لا يكون الله تعالى

فاعل المختار لكونه عالما بافعاله وجودا وعدما ومن هنا تبين ان من رد الشبهة
التي تمسك بها الخيام ثم قال ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا على ان يوردوا على هذا
الوجه حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تع لا يعلم الاشياء قبل وقوعها
قد ضل واضل وكذا من قال ولقائل ان يقول ونمنع كون العلم تابعا للمعلوم
بمعنى انه لا يتعلق الا بعد وقوعه فان الله تع علم في الازل بكل شيء انه يكون
او لا يكون و ح يلزم الوجوب او الامتناع مسئلة يناسب ذكرها لما ساق
الكلام وهي انه لا يقع الطلاق بانت طالق في مشية الله تع ويقع بانت طالق
في علم الله تع لان العلم تابع للمعلوم فلا يمكن تعليق وقوع شيء بعلمه تع بخلاف
مشيته فانها تابعة متبوعة ووقوع الكائنات تابع لها ولما لم يصح معنى التعليق
في الثاني علم انه المعنى التشبيهي للاشتمال كما في زيد في نعمة ولا حاجة الى التجوز
في العلم وهذا هو السر في كون التعليق بالمشية متعارفا دون التعليق بالعلم
لا ما سبق الى بعض الاوهام من ان ذلك لان مشية الله تع متعلقة ببعض
الممكنات دون البعض فاما علمه تع فمتعلق بجميع الممكنات والممتنعات اذ لا تاثير
لما ذكره في الفرق المذكور كما لا يخفى على من تامل واجاد والله الهادي الى سبيل
الرشاد والذي ينسب الى ابي الحسن الاشعري من الاستدلال على وقوع
التكليف بالمحال بان يقال ان الله تع عالم في الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا
فان من آمن ينقلب علمه تع جهلا وهو مح فايمانه مح فالامر بالايمان يكون
تكليفا بالمحال منحول ولا يستدل له على المطلوب المنقول وجه معقول مذكور
في موضعه فان قلت علمه تع بموت ابي جهل على الكفر كان ثابتا حال وجوده
ولا موت له على الكفر وقتئذ فكيف يصح تعليل الواقع بما لم يقع بعد قلت علمه تع
ليس بزماني فلا تاخر زمانا للمعلوم المذكور بالقياس اليه فان نسبة التاخر
والمعا والتقدم بحسب الزمان انما تجري بين الزمانين بل نقول كل الحوادث
وجميع الكائنات واقعة نظرا اليه تع والى علمه المنزه عن النسب الزمانية
في ازمانه المخصوصة واوقاته المحدودة ولا منتظر بالقياس اليه تع انما ذلك
بالقياس على من يمر عليه اجزاء الزمان ويجري عليه تقلب الملوان ويتفاوت
احكام‌هم

عنده حال مع بالمضي والاستقبال ولذلك قال المحققون من الحكماء ان علمه تع
حضوري وارادوا بذلك الحضور وجود المعلوم في الخارج فان قلت هل يلزم
ح ان لا يكون الاشياء قبل وجوداتها معلومة له تع قلت ان اريد بالقبلية
القبلية الزمانية فالملازمة ممنوعة وقد نبهت على سند المنع قبيل هذا وان
اريد القبلية الذاتية فالمذكور غير محذور فان غاية ما يلزم ان لا يكون علمه تع
علة لوجود معلوماته ولا فساد فيه فان قلت فكيف الحال في المعلومات
التي لا حظ لها من الحضور بالمعنى المذكور قلت انهم يقولون لها وجود في المبادي
العالية وكفى ذلك لوجود حضورها في حقها وتحقيق الكلام في هذا المقام يستدعي
مجالا فوق مجالنا هذا فلنعد الى ما كنا فيه ذكر صاحب الكشاف في تفسير سورة
الرحمن ان عبد الله بن طاهر دعا الحسين بن الفضيل وقال له اشكل علي قوله تع
كل يوم هو في شان وقد صح ان القلم جف بما هو كائن الى يوم القيامة فقال
الحسين انها يعني التي ذكرت في قوله تع كل يوم هو في شان شئون يبديها لا شئون يبتديها
فقام عبد الله وقبل راسه ولا يخفى على الفطن ان مدار ما اشار اليه في الجواب
على ما قررنا فيما سبق من انه لا منتظر بالنظر الى موجد الكائنات جل وعلا بل كل
ما له حظ من الكون كائن بالنظر الى الله تع في وقته المخصوص انما الانتظار بالنسبة
الى من تقيد بقيد مع وههنا دقيقة انيقة وهي ان قوله تع وان جهنم لمحيطة
بالكافرين اخبار عن شان الابتداء وقوله تع الذين كفروا الى جهنم يحشرون
اخبار عن شان الابراء فافهم والمصير الى التجوز في الاحاطة او في جهنم من
ضيق العطن كما لا يخفى على ارباب الفطن واعلم ان جفاف القلم عبارة عن الفراغ
عن التقدير وتنبيه المقادير على طريقة التمثيل والتصوير فان الكاتب انما يجف قلمه بعد فراغه
عن الكتابة وفي قوله الى يوم القيامة اشارة الى ان حكم التقدير لا يتجاوز عن الكائنات
في عالم الكون والفساد وعلى وفق هذا ورد جواب كعب لعمر رضى الله عنه
حيث قال ويحك يا كعب حدثنا عن حديث الآخرة فقال نعم يا امير المؤمنين
اذا كان يوم القيامة رفع اللوح المحفوظ ذكره الامام القرطبي في تفسير سورة
الكهف وكان نظر في قوله تع يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب اشارة الى

ان حكمة القضاء والقدر ترفع ذلك الوقت الذي ينتهي عنده احكام عالم الكون
والفساد ولهذا اي لعدم دخل التقدير فيما يكون في عالم الغيب قال عم لام
حبيبة رضي الله عنها لما سمعها تدعو وتقول اللهم متعني بزوجي رسول الله عم
وبابي ابي سفيان وباخي معاوية قد سالت الله لآجال مضروبة واايام
معدودة وارزاق مقسومة لن يعجل شيئا قبل اجله ولن يؤخر شيئا عن اجله
ولو كنت سالت الله ان يعيذك من عذاب النار او عذاب في القبر كان
خيرا وافضل وبهذا التفصيل اندفع ما قيل العذاب مقدر كالاجل فكيف
ندب الدعاء في الاول دون الثاني واجيب بان الكل مقدر لكن دعاء
النجاة من العذاب عبادة دون زيادة الاجل فان قلت اذا كانت الاجال
مضروبة لا تتقدم على اوقاتها المعينة ولا تتاخر عنها فما وجه قوله عم الصدقة
والصلة تعمران الديار وتزيدان في الاعمار قلت وجهه ظ فان مدلوله الصدقة
والصلة من جملة الاسباب التي قدر الله تع زيادة العمر بها ولا دلالة فيه
على زيادة العمر بتاخير الاجل عن حده المضروب وما في الكشاف عن كعب رضه
انه قال حين طعن عمر رضه ولو ان عمر رضه دعا الله لاخر في اجله فقيل
لكعب اليس قد قال الله تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
قال فقد قال الله تع وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره مطلق الزيادة والنقصان
لا الزيادة على حد مضروب عند تقدير الآجال والنقصان عنه فلا ينافي مدلول
الحديث المذكور وتفصيل ذلك ان قوله تع وما يعمر من معمر من باب تسمية
الشيء بما يؤدي اليه اي وما يعمر من احد الا يرى انه يرجع الضمير في قوله ولا
ينقص من عمره اليه والنقصان من عمر المعمر محال وهو من التسامح في العبارة
ثقة بفهم السامع هذا بحسب الجليل من النظر واما النظر الدقيق فيحكم بصحة
ان المعمر اي الذي قدر له عمر طويل يجوز ان يبلغ حد ذلك العمر وان لا يبلغه فيزيد
عمره على الاول وينقص على الثاني ومع ذلك لا يلزم التغير في التقدير وذلك لان المقدر
لكل شخص انما هو الانفاس المعدودة لا الايام المعدودة ولا الاعوام المعدودة
ولا خفاء في ان ايام قدر من الانفاس يزيد وينقص بالصحة والحضور والهم

والمرض

والمرض والتعب فافهم هذا السر العجيب حتى ينكشف لك سبب اختيار بعض
الطوائف حبس النفس ويتضح وجه كون الصلة والصدقة سببا لزيادة العمر
على وجه موجب كلا النظرين لا دلالة في النص المذكور على ان التقدير سبب
لعدم تغير الامور المقدرة كما توهمه الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله
تع ومكرا اولئك هو يبور يفسد ولا ينفذ لان الامور مقدرة فلا تتغير كما دل عليه
بقوله والله خلقكم الآية واما فساد ما ادعاه من المدلول المذكور فقد سبق بيانه
مرارا واذا تقرر ان علمه تع وتقديره لا يخرج احد طرفي الممكن عن حد الامكان وحين
القدرة فالعبد غير مجبور على افعاله التي يكسبها وغير مضطر في الاعمال التي يباشرها
بسبب علمه تع وتقديره كما زعمه الجبرية ومن تبعهم بلا تدبر كالامام البيضاوي
حيث قال في تفسير قوله وما كان اكثرهم مؤمنين من سورة الشعراء في علم الله
وقضائه فلذلك لا ينفعهم امثال هذه الايات العظام وحيث قال في تفسير قوله تع
ان الذين حقت عليهم كلمة العذاب ربك لا يؤمنون من سورة هود عم اذ لا يكذب
كلامه ولا ينتقض قضاؤه ثم قال في تفسير قوله تع ولو جاءتهم كل آية فان السبب
الاصلي لايمانهم وهو تعلق ارادة الله تع مفقود وحيث قال في تفسير قوله تع فريقا
حق عليهم الضلالة من سورة الاعراف بمقتضى القضاء السابق عليه وفوق هذا ورد
ما روي ان عمر رضه اتي بسارق فقال ما حملك على السرقة فقال قضاء الله تع وقدره
فقطع يده وحسمت ثم اتي به فجلده فقال قطعت يدك لسرقتك وجلدتك لكذبك على
الله تع وتشييد بنيان ما حققنا من ان علمه تع وتقديره لا يخرج ان العبد الى حيز
الاضطرار ولا يسلبان عنه الاختيار ما روي ان شيخا من اهل الشام حضر صفين
مع علي رضه فقال له اخبرنا يا امير المؤمنين عن مسيرنا الى الشام اكان بقضاء
الله تع وقدره فقال له نعم يا اخا اهل الشام والذي خلق الجنة وبرا النسمة
ما وطئنا موطئا ولا هبطنا واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء من الله تع وقدره
فقال الشامي فعند الله تع احتسب عنائي يا امير المؤمنين وما اظن ان لي اجرا
في سعيي اذا كان الله تع قضاه علي وقدره فقال رضه ان الله تع قد اعظم الاجر على
مسيركم وانتم سايرون وعلى مقامكم وانتم مقيمون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم

قالت المعتزلة وارباب التشخيص وغير
بعض واحد فكلما لا يعتبر الانفاس
في الثاني لا يعتبر في الاول والا
كان لفظ العمر مشتركا لفظيا ولم
يعتد به ولو سلم فالقول
بان الزمنة الانفاس لا يتبعها
التقدير كلام في غاية
الشناعة والفساد والله ولي
الرشاد وما يحكي عن
من حبس الانفاس من الاكاذيب
التي لا ينبغي ان يعول عليها
احد من الناس فان قلت الذي
قدر له عمر طويل يجب ان يبلغ
ذلك الحد والا يلزم التغير في
التقدير لظهور ان ما عين له من الانفاس
قلت المراد به حد الزماني
وتوضيحه انه اذا تساوى زيد
وعمرو من جهة عدد الانفاس
لا ينكر ان يزيد زمان زيد على
زمان عمرو بزيادة زمان انفاسه
على زمان انفاس عمرو

من تفسير مولانا سعدي
افندي رحمة الله عليه

مجبرين ذلك

مكرهين ولا اليها مضطرين ولا عليها مجبورين فقال الشامي وكيف والقضاء
والقدر ساقانا وبهما كان مسيرنا وانصرافنا فقال رضه ويحك يا اخا اهل
الشام لعلك ظننت قضاء حتما لازما وقدرا حاتما جازما لو كان كذلك لبطل الثواب
والعقاب وسقط الوعد والوعيد والامر من الله تع والنهي وما كان المحسن
اولى بثواب الاحسان من المسيء ولا المسيء بعقوبة الذنب من
المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وحزب الشيطان وخصماء الرحمن وشهداء
الزور وقدرية هذه الامة ومجوسها ان الله تع امر عباده تخييرا ونهاهم تحذيرا
وكلف يسيرا ولم يكلف عسيرا ولم يرسل الانبياء لعبا ولم ينزل الكتب عبثا
ولا خلق السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار
فقال الشامي فما القضاء والقدر اللذان ساقانا وكان مسيرنا بهما وعنهما
قال رضه الامر من الله تع بذلك ثم تلا وكان امر الله قدرا مقدورا فقام الشامي
فرحا مسرورا لما سمع من المقال وقال فرجت عني يا امير المؤمنين فرج الله تع
عنك ثم انشا بقوله انت الامام الذي نرجو بطاعته يوم الحساب من الرحمن
غفرانا اوضحت من ديننا ما كان ملتبسا جزاك ربي بالاحسان احسانا
وقال عمر بن عبد العزيز رضه لرجل سال عن القدر ان الله تع لا يطالب بما قضى
وقدر انما يطالب بما نهى وامر وهذه الاشارة منه على وفق العبارة السابقة
يعني قول علي رضه الامر من الله تع بذلك وقوله قد اعظم الله الاجر على مسيركم اه على وفق
ما ورد في الكلام القديم من قوله تع لا يصيبهم ظماء ولا نصب ولا مخمصة في
سبيل الله ولا يطئون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به
عمل صالح وفي قوله تع ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
دلالة ظاهرة على ان التقدير ليس بملزم فانه لو كان نصيب كل شخص من الخير
والشر مقدرا بحيث لا يحتمل الزيادة والنقصان لما كان للتعليق المذكور وجه
صحة وتفصيل ذلك انه لو كان للتقدير تاثير لجعل المقدر على احد معين خيرا كان
او شرا حتما مقتضيا لم يكن بد من حصول المقدر لمن قدر له نفعا كان او ضرا
ووصوله اليه مكرها كان او مرضيا فيلزم من ذلك ان لا يكون لقدرة العبد واختيار

مدخل

مدخل في جلب نفع ودفع ضر علما كان باسبابهما او جاهلا واللازم منتف بما
دل عليه النص المذكور من تفاوت الحال بالعلم والجهل لا يقال يجوز ان
يكون العلم بالاسباب من الشرائط التي لا بد من عدمها في حصول ما قدر له
من الخير والشر على احد معين لانا نقول على تقدير كل شيء لا بد من تعيين حصول
العلم بالاسباب او عدم حصوله فيعود الالزام قطعا ومما يدل على ما تقدم
من التفصيل دلالة لا تقبل الرد ولا التاويل ما روى الترمذي عن ابن عباس رضه
ان النبي عم قال لما اغرق الله تع فرعون قال آمنت انه لا اله الا الذي
آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين قال جبرائيل عم فلو رايتني يا
محمد وانا آخذ من حال البحر فادسه في فيه مخافة ان يدركه الرحمة وقال
ابو عيسى هذا حديث حسن وفي التفسير روى ابن عباس رضه عن
النبي عم انه قال لما قال فرعون لا اله الا الله اتاه جبرئيل فحشا فاه التراب خشية ان
يدركه رحمة الله تع ووجه الاستدلال انه لا يخلو من ان يكون للكائنات قبل
حدوثها تقدير لا يقبل التغير او لا يكون وعلى الاول لا يخلو من ان يكون ما
يلزم ذلك لزوما بينا وهو ان لا يكون للكلف في الرد والدفع نفع معلوم لجبرئيل عم
او لا يكون والثاني بين البطلان وكذا الاول اذ لا يليق بشان عاقل
منا فضلا عن شانه عدم العمل بموجب علمه في مثل علمه في هذا المقام خصوصا فتعين
الثالث فتم المرام قوله لعلك ظننت قضاء حتما لازما الخ يعضده ما روي
في المصابيح عن انس رضه انه قال كان رسول الله عم يكثر ان يقول يا مقلب
القلوب ثبت قلبي على دينك فقلت يا نبي الله آمنا بك وبما جئت به فهل
تخاف علينا قال نعم ان القلوب بين اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها
كيف يشاء فان قلت اليس الحذر لا يغني من القدر كما ورد في الحديث النبوي
قلت نعم ومع ذلك لا بد من الحذر ولذلك قال عم فر من المجذوم فرارك من
الاسد وقد نهى في كتاب الله تع عن القاء النفس الى التهلكة وفي الفتاوى
الظهيرية رجل كان في بيته فاخذته الزلزلة الفرار الى الفضاء بل يستحب
لفرار النبي عم عن الحائط المائل وذكر في الفائق انه عم مر بحائط مائل فاسرع

لا يكره لم

في المشي فقيل يا رسول الله اسرعت فقال اخاف ان تسبقني الملائكة الى غسله كما سبقت الى غسل حنظلة
اتقي ذلك واستر في ان الحذر لا يغني من القدر لان القدر على ما قرر فيما سبق على وجه
الواقع فكل ما يقع فهو المقدر فلا مجال للتبدل ولا احتمال للتحول والى هذا اشار
الحكيم في جوابه عم فراري من قضاء الله الى قضاء الله حين قيل له اتفر من
قضاء الله تع ولقد احسن من قال على وفق الاشارة الواردة فيما ذكر من
الخبر عن خير البشر الحذر لا ينفع من القدر بل يدفع البشر الى المقدر
من الخير والشر وفي جامع الحكيم الترمذي مرفوعا اذا قضى الله لعبد ان
يموت بارض جعل الله له اليها حاجة وفي الكشاف روي ان ملك الموت مر
على سليمان عم فجعل ينظر الى رجل من جلسائه فقال الرجل من هذا قال ملك الموت فقال كانه يريدني
فقال سليمان عم ان يحمله على الريح ويلقيه ببلاد الهند ففعل ثم قال
ملك الموت لسليمان عم كان دوام نظري اليه تعجبا منه لاني امرت ان اقبض
روحه بالهند وهو عندك ومن ههنا ظهر ان تعليل الامام البيضاوي بالحديث
المذكور حيث قال في تفسير قوله تع وما اغني عنكم من الله من شيء مما قضي
عليكم بما اشرت به اليكم فان الحذر لا يمنع القدر لم يصب المحز ومبنى تفسيره
على ان يكون ما قضي حتما لازما وقد مر فساد ذلك المبنى فالوجه في تفسير تلك
الآية ما ذكر في التيسير اي لا ادفع ان كان الله تع اراد بكم شيئا من ذلك وكذا
ظهر عدم اصابته في تفسير قوله تع فاتلوا في سبيل الله حيث قال لما بين
ان الفرار عن الموت غير مخلص وان القدر لا محالة واقع امرهم بالقتال
وليس في سياق ما ذكر وهو قوله تع الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم
الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم الآية بيان ان الفرار عن
الموت غير مخلص اصلا في حق شخص من الاشخاص وفي وقت من الاوقات
فان قلت اليس في حديث ام حبيبة رضه السابق بيانه دلالة على ان في
تقدير الآجال والارزاق في الازل قضاء حتما لازما قلت لا لان ذلك التقدير
حين يؤمر الملك عند نفخ الروح باربع كلمات لا في الازل فلا دلالة فيه على
ان في القضاء الازلي حتما لازما وتفصيل التقدير المذكور على ما روي

في الصحيحين

يؤمر

في الصحيحين عن ابن مسعود رضه انه قال عم ان احدكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين ٦
يوما ثم يكون علقة ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه الملك فينفخ فيه الروح
ويؤمر باربع كلمات يكتب رزقه واجله وعمله وشقي او سعيد قدم الرزق على
الاجل لان المراد منه مدة الحيوة وهي تتبع الرزق واخر العمل عنه لانه يقع في تلك
المدة واخر السعيد عن الشقي ختما للمكتوب بالخير وانما قال شقي او سعيد ولم يقل
شقاوته وسعادته لان المراد تقدير انه من اهل الجنة او من اهل النار وذلك بما ذكر
لا بما ترك لان السعادة والشقاوة قد تجتمعان في شخص واحد باختلاف الاحوال
بخلاف اطلاق السعيد والشقي فانه باعتبار الغالب ومن لم يتنبه لهذه الدقيقة
زعم ان فيه عدولا عن الظاهر واياك ان تظن ان في قولنا فلا دلالة فيه على ان في
القضاء الازلي حتما لازما دلالة على ثبوت الحتم في الجملة في التقدير الواقع بكتابة الملك
والولد في بطن امه لانا قد اسمعناك مرارا وقرعنا سمعك سرا وجهارا ان شان التقدير
ان يتبع المقدر فلا يصلح ملزما فلا دلالة فيما رواه ابن مسعود رضه ان ما قدر لكل
شخص من قدر معين من الرزق لا بد من وصوله اليه سواء سعى في تحصيله او لم يسع
وان الجد لا يزيد بالجد على وفق ما افصح عنه في المثنوي المولوي حيث قيل
رزق تو بر تو ز تو عاشق تر است ٭ رو توكل كن ملرزان پا و دست
كر بلرزاني بيايد بر درت ٭ ور بلرزاني دهد در دسرت ٭ كيف ولو كان الامر
على ما ذكر والشان على ما زبر لما امر العبد بالسعي والطلب في قوله تع وابتغوا من
فضل الله ولما كان الكسب فرضا وقد نص محمد بن الحسن الشيباني على انه من الفرايض
فالحق ما اشار اليه بعضهم بقوله كر نشيني و چند فوت كني ٭ دست و پاي چو
عنكبوت كني ولا متمسك للمجبرة والمانعين للتكليف والقدرية المنكرين للقدر
في قوله عم ما منكم من احد الا قد كتب مقعده من النار ومقعده من الجنة بان يقال
ان السعادة والشقاوة لو كانتا مقدرتين بحيث لا يتطرق اليهما التغير والتبدل
لم يكن التكاليف والاعمال مفيدة فان من كتب مقعده في النار لا يخلصه عنه ايمان
وخلوص وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل احتج اصحابنا بقوله الا من سبق
عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وقالوا ان قوله سبق عليه القول

مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله فهو كقوله عم السعيد
من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه انتهى واياك ان تتوهم انه في
قوله تع ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من
الجنة والناس اجمعين دلالة على سبب عدم ايمانهم عن سبق التقدير الازلي
كما سبق الى وهم الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وذلك تصريح بعدم
ايمانهم لعدم المشية المسبب عن سبق الحكم بانهم من اهل النار لان سبق
القضاء بما ذكر كناية عن اقتضاء الحكمة اياه بمعنى قوله ولكن حق القول مني
ولكن اقتضى الحكمة الالهية خلاف ذلك وكذا سبق الكلمة في قوله تع ولولا كلمة
سبقت من ربك الى اجل مسمى لقضي بينهم كناية عن اقتضاء الحكمة اماه في القضاء
الازلي اي لولا مقتضى الحكمة الامهال لقضي بالاستيصال فلا دلالة في هذا المقام
على ان للتقدير في ازل الآزال تاثيرا في الاحوال والآجال واما الجواب الذي ذكره
الامام البيضاوي في شرح المصابيح وهو ان الله تع دبر الاشياء على ما شاء وربط
بعضها ببعض وجعلها اسبابا ومسببات وان كان يقدر على ايجاد الجميع ابتداء
بلا اسباب ووسايط كما خلق المبادي والاسباب لكنه امر اقتضته حكمته و
سبقت به كلمته وجرت عليه عادته فمن قدر انه من اهل الجنة قدر له ما يقربه
اليها من الاعمال ووفقه لذلك باقداره وتمكينه منه وتحريضه عليه بالترغيب
والترهيب والانة قلبه لقبول الحق وارشاده لتميز بين المبطل والحق ومن
قدر انه من اهل النار قدر له خلاف ذلك وخذله حتى اتبع هواه وران على
قلبه الشهوات ولم يغن النذر والآيات فاتى باعمال اهل النار واصر حتى
طوى عليه صحيفة عمره وكان ما يدخله النار ملاك امره وهو معنى قوله عليه عم اوها
وكل ميسر لما خلق له فلا يشفي عليلا ولا يروي غليلا كما لا يخفى على ذوي الفهم
المتامل في مقعد الشك ومعقد الوهم واذا تحققت ان التقدير الازلي لا يلجئنا
الى ما حصلنا من الخير والشر ولا يضطرنا الى ما عملنا من الطاعة والمعصية
فقد عرفت يقينا انه لا مساغ للاعتذار عن الذنب الصادر عنا بالاختيار
والرضى بان يقال انه كان مكتوبا علينا في الازل فلا نستحق اللوم والتبعة
في العمل

في العمل فلا تظنن ان جواب آدم عم لموسى عم من هذا القبيل وتفصيله ما روي
في المصابيح عن عبد الله بن عمرو بن العاص روي انه عم قال احتج آدم وموسى عند
ربهما فحج آدم موسى فقال امنت آدم الذي خلقك الله تع بيده ونفخ فيك من روحه
واسجد لك ملائكته واسكنك جنته ثم اهبطت الناس بخطيئتك الى الارض فقال
آدم عم انت موسى الذي اصطفاك الله برسالاته وبكلامه واعطاك الالواح
فيها تبيان كل شيء وقربك نجيا فبكم وجدت الله تع كتب التورية قبل ان
اخلق قال موسى عم باربعين عاما قال آدم عم فهل وجدت فيها وعصى آدم
ربه فغوى قال نعم قال افتلومني على ان عملت عملا كتبه الله تع علي ان اعمله
قبل ان يخلقني باربعين سنة قال رسول الله عم فحج آدم عم موسى عم هذه
محاجة ومكالمة روحانية جرت بينهما في عالم المثال وحضيرة القدس على ما اشير اليه
بقوله عم عند ربهما وليس المراد في قوله كتب التورية كتبها في الالواح التي
اعطاها الله موسى عم وذكر في كتابه العزيز وصفه وقال وكتبنا له في الالواح 2
من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء لانها كانت في زمن موسى عم وكان
موسى عم يسمع صرير القلم ذكره النسفي في التيسير والحديث مما يتمسك به
الجبرية وينكره القدرية وكلا الفريقين على جرف هار من الافراط والتفريط
فان قلت فما وجه جواب آدم عم قلت تقريره موقوف على تمهيد مقدمة وهي
ان كل ما يحدث في عالم الكون له صورة اجمالية في اللوح المحفوظ على وفق القضاء
الازلي المنزه عن النسبة الى الزمان وتكون ما في ذلك اللوح من الصور اجمالية
عبر عنه في القران بام الكتاب واشير الى تجرده عن الزمان بقوله عنده ثم ان
له صورة تفصيلية في لوح المحو والاثبات على وفق ما اقتضته الحكمة الالهية
وقد عبر عن هذا اللوح في التنزيل بسماء الدنيا وقد وقع الاشارة الى
هذين اللوحين في قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وقال
الامام الفاضل في تفسير سورة الانعام وهو الذي خلقكم من طين المادة الى
الهيولانية ثم قضى اجلا مطلقا غير معين بوقت وهيئة لان احكام القضاء
السابق الذي هو ام الكتاب كلية منزهة عن الزمان متعالية عن المشخصات

اذ تحلها الروح الاول المقدس عن التعلق بالمحل فهو الاجل الذي يقتضيه
الاستعداد طبعا بحسب هويته المسمى اجلا طبيعيا بالنظر الى ذلك المزاج الخاص
والتركيب المعين بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية واجل مسمى عنده
هو الاجل المقدر الزماني الذي يجب وقوعه عند اجتماع الشرائط وارتفاع
الموانع المثبت في كتاب النفس الفلكية التي هي لوح القدر مقارنا لوقت
معين ملازما له كما قال تع فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
الى هنا كلامه فان قلت اليس قوله واجل مسمى عنده هو الاجل المقدر الزماني
منافيا لما قدمته من ان عبارة عنده في قوله تع وعنده ام الكتاب اشارة
الى تعاليه عن النسبة الى الزمان قلت لا لان عنده في القول الثاني ظرف لام الكتاب
بخلاف القول الاول فانه فيه ظرف لكون الاجل مسمى عنده لا لنفسه ولا ينافي
كونه زمانيا عدم زمانية تسميته واعلم ان عبارة الاجمال في كلامنا وعبارة
الكلية في كلام الامام القاشاني ليستا على مصطلح المعقولين بل المراد منهما
ان يكون ذلك المثبت بحيث ينطبق على ما هو الواقع ولا يتغير بتغيره ومع
ذلك لا يزول الانطباق ولا يلزم المخالفة للواقع وهذا التعاليه عن قيد متى
وقد لوحنا الى هذا بقولنا المنزه عن النسبة الى الزمان في توصيف ما يطابق
تلك الصورة الاجمالية من القضاء الازلي واشار ذلك الامام اليه بتوصيفه
الكلية بالمنزهة عن الزمان وقس على هذا ما هو المراد من التفصيل وبهذا
البيان انكشف وجه ما قالوا ان انتساخ بعض الاحكام لا ينافي ثبوت الكل
في اللوح المحفوظ على وجه كلي يطابق الواقع قال الامام المذكور في تفسير سورة
البقرة اعلم ان الاحكام المثبتة في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة
والمخصوصة اما ان تختص بحسب الاشخاص واما ان تختص بحسب الازمنة
فاذا انزلت بقلب الرسول فالتي تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتي
تختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات
القران او طويلة كاحكام الشريعة المتقدمة وقد تختص بعضها بهما فتختص
بشخص او باشخاص معينة وزمان معين فينسخ بانقراض الزمان
معين ذلك

بتخصيص   ولا ينافي

ولا ينافي ذلك ثبوتها في اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ببقاء الدهر ككون ٨
الانسان حيوانا مثلا الى هنا كلامه قوله اذا كانت فيه كذلك اجمال لما قدمناه من
التفصيل فتدبر والله الهادي الى سواء السبيل وتمام ما يوافق ما قررناه من ان
للكائنات تقديرين في لوح المحفوظ المحو والاثبات عليه التبديل والتغيير ما روي   آخر
في التيسير في تفسير سورة الفاطر عن عمر رضه وهو انه كان يدعو بهذا الدعاء اللهم ان
كنت كتبت اسمي في ديوان الاشقياء فامحه من ديوان الاشقياء واثبته في ديوان
السعداء فانك قلت وقولك الحق يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب ومن
ههنا انكشف وجه حكمة الامر بالحذر في قوله تع خذوا حذركم والنهي عن القاء النفس
بالمهلكة في قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واتضح ان ما فعله فرعون من ذبح ابناء
بني اسرائيل ليس منشأه السفه والمخافة كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال
في تفسير سورة القصص سبب ذبح الابناء ان كاهنا قال له يولد مولود في بني اسرائيل
يذهب ملكك على يده وفيه دليل بين على ثخانة حمق فرعون فانه ان صدق الكاهن
لم يدفع القتل الكائن وان كذب فما وجه القتل انتهى بل منشأه تصديقه الكاهن
فيما اخبره عن المقدر في سماء الدنيا المكتوب في لوح المحو والاثبات فاراد دفعه
بمباشرة اسباب الدفع لعلمه من الكاهن او من غيره بان المكتوب في سماء الدنيا
ليس بكائن حتما بل قد يندفع واذ قد تقرر ما قدمنا فلنسم احد اللوحين المذكورين
بلوح القضاء والآخر بلوح الرضاء لكون ما فيه على وفق الحكمة الالهية ليكون فرق
بينهما كيلا يشتبه الحال ولنشرع في اصل المقال بتقرير وجه الجواب على نهج الصواب
اعلم ان تقدير عصيان ادم عم كان في لوح الرضاء بقرينة نسبته الى الزمان في قوله
كتب الله تع علي ان اعمله قبل ان يخلقني باربعين سنة وقد عرفت ان ما قدر في لوح
القضاء متعال عن النسبة الى الزمان واستدل آدم عم بذلك اي بكون تقدير
عصيانه عم في ذلك اللوح على ان عصيانه كان على وفق الحكمة الالهية ولا غرو
فان ذلك العصيان كان منشأ لتكميل النشأة الانسانية وسببا لتحصيل
الفضائل النفسانية وعصيانه عم كان مخالفة لامر الارشاد الى طريق البقاء
في دار الخلود لا المخالفة لامر التكليف اذ لا تكليف في تلك الدار بحسب اللغة
وحقيقة العصيان م

المخالفة لمطلق الامر لا لامر التكليف خاصة برشدك الى هذا قول عمرو بن العاص رضه
بمعاوية رضه امرتك امرا فعصيتني وكان من التوفيق قتل ابن هاشم فلا يتجه
ان يقال ان عصيان آدم عم كان ذنبا والذنب ليس من الحكمة ومما يقع على وفق
رضاه تع في شيء لانه انما يكون ذنبا ان لو كان الامر الذي كان في كلفه
عصيانا تكليفيا ايجابيا وقد عرفت انه ليس كذلك واعلم ان عتاب الله تع
آدم عم في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة واقل لكما ان الشيطان لكما عدو
مبين عتاب تلطف وتأديب لا عتاب تعنيف وتعذيب وتنزيله من
السماء الى الارض بامر اهبطا جميعا تكميل وتبعيد تقريب ساطلب بعد
الدار عنكم لتقربوا وتسكب عيناي الدموع لتجمدا نظر موسى عم الى تقصير
آدم عم في التدبير وما حصل بسببه من سوء الحال فلامه وتمسك آدم عم بالتقدير
وما فيه من الدلالة الى حسن المآل فحجه وارتفع الملام فمعنى قول آدم عم افتلومني
على ان عملت اه اتلومني على فعل صدر مني على وفق ما يقتضيه الحكمة ويرتضيه الحق
ومثل ذلك لا يكون الا خيرا محضا الا انه عبر عن ذلك المعنى باللازم وقد كشفنا عن
وجه ذلك التعبير القناع هذا هو الوجه اللائق بشان السائل والمسؤول المطابق
المطابق للمعقول والمنقول لا ما ذهب اليه البيضاوي حيث قال في شرح المصابيح
غلب عليه بالحجة بان الزمه ان جملة ما صدر عنه لم يكن ما هو مستقل به متمكنا
من تركه بل كان امرا مقضيا عليه وما كان كذلك لم يحسن اللوم عليه عقلا
واما ما يترتب عليه شرعا من الحدود والتعذير فحسنه من الشارع لا يتوقف
على غرض ونفع لان مبناه على خلاف ما قدر غير مقدور للعبد فهو معذور في
عدم اتيانه به فلا يستحق اللوم على ذلك وقد وقفت على بطلان ذلك المبنى و
اما ما زعمه التوربشتي من ان احتجاج آدم عم لدفع اللائمة بان يقال لا يلام
من تنصل وتاب وانما يلام من اصر على الذنب لا لانكار ما اجترحه من الزلة
وهم لا يذهب اليه فهم كيف وقوله افتلومني اه ينادي على خلاف ذلك ولكن
لا سميع لمن ينادي ومن المفسرين بظاهر الحديث ابن الاثير حيث قال في
المثل السائر وليس للمرأة فيما بلغنا من احد اثرها نعي ~~[illegible]~~ او يوسي الآن

كانت

جاز ماحظه

التقدير

صحيح

بكل

9

بكل الامور بوليتها فيقول حاج آدم عم موسى عم فان قلت قد دل النص الناطق بالحق
على ان السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي في بطن امه فلا اختيار للسعيد في
تحصيل السعادة ولا اقتدار للشقي في تبديل الشقاوة وقد افصح عن ذلك المعنى حافظ
الشيرازي الملقب بلسان الغيب در كوي نيكونامي مارا كذر ندادند كر تو
نمي پسندي تغيير كن قضارا حافظ نه خود بنوشيد ابن خرقه مي آلود اي شيخ پاك
دامن معذور دار مارا قلت معنى الحديث ان السعيد مقدر سعادته وهو في بطن
امه او تقدير الشقاوة له قبل ان لا يخرجه عن قابلية الشقاوة وكذا تقدير السعادة
له قبل ان لا يولد لا بد خلقه في قبضة ضرورة السعادة وقد دل على ذلك قوله عم كل مولود
يولد على فطرة الاسلام ثم ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه والسر فيه ما حققت
فيما سبق من ان التقدير تابع للمقدر كما ان العلم تابع للمعلوم وقد اشار الى ذلك
المعنى من قال مارا زقضا جز ابن قدر ننمايند پيمانه توي بازسبو بيمانيه قال
الامام الراغب في تفسير وقد ذكر بعض العلماء ان القدر بمنزلة المعد
للكيل والقضاء بمنزلة الكيل ولهذا قال ابو عبيدة لعمر رضه لما اراد الفرار من
الطاعون بالشام انفر من قضاء الله تع فقال عمر رضه افر من قضاء الله تع الى
قدر الله تع تنبيها على ان القدر ما لم يكن قضاء فمن حق القدر ان يدفعه الله تع
فاذا قضى فلا مدفع له ويشهد لذلك قوله تع وكان امرا مقضيا وقال الامام المذكور
في محاضراته فقال بعض لابي عبيدة اينفع الحذر من القدر فقال لسنا مما هنالك في
شيء ان الله تع لا يأمر بما لا ينفع ولا ينهى عما لا يضر ~~وقد قال تع قل لن ينفعكم الفرار~~
~~ان فررتم من الموت او القتل [illegible]~~ قلت لان
المعنى والله اعلم لن ينفع الفرار في دفع الامرين المذكورين بالكلية اذ لا بد بالآخرة
من وقوع احدهما يفصح عن هذا قوله واذا اي على تقدير الفرار لا تمتعون الا
قليلا بل نقول فيه دلالة على ان في الفرار نفعا في الجملة قال صاحب الكشاف لن
ينفعكم الفرار مما لا بد لكم من نزوله بكم من حتف انف او قتل وان نفعكم الفرار
مثلا فمتعتم بالتأخير لم يكن التمتع الا زمانا قليلا وعن بعض المروانية انه
مر بحائط مائل فاسرع فتليت له هذه الآية فقال ذلك القليل نطلب الى هنا كلامه

على انه

[illegible]

ومن هنا تبين ما في كلام الامام البيضاوي [illegible]

[illegible]

ولا اخفاء في ان ما نقله من ذلك البعض صريح في ان للفرار نفعا ما وهو المراد من آخر
الآية المذكورة واذا تقرر هذا فقد تبين ان الامام البيضاوي لم يصب في تعليل
النفي المذكور في اول الآية بقوله فانه لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت
معين سبق به القضاء وجرى به القلم ان لا يكون في الفرار نفع اصلا وقد افصح
عما ذكره الامام القاشاني حيث قال في تفسير الآية المذكورة فلا فائدة في الفرار فانه
ان قدر الاجل في ذلك الوقت ادرككم لا محالة ولا يدفعه الفرار وان لم يقدر فلا يلحقكم
ثابتين في المعركة فارين وقد اوضحنا وجه الرد لهما حيث قلنا في تفسير الآية
المذكورة لا بد لكل شخص من حتف انف او قتل في وقت لا لانه سبق به القضاء
لانه تابع للمقضي فلا يكون باعثا له وانما قلنا انه تابع للمقضي لانه تابع للارادة
التابعة للعلم التابع للمعلوم وهو المقضي بل لانه مقتضى ترتيب الاسباب و
المسببات بحسب العادة على مقتضى الحكمة فلا دلالة فيه على ان الفرار لا يغني شيئا
وعن علي رضه في بعض خطبه هو اي القدر بحر عمقه ما بين السماء والارض
وعرضه ما بين المشرق والمغرب اشار بتحديد بعديه الى انطباقه على عالم الشهادة
طولا وعرضا وهذا على وفق ما مر من انه لا دخل للتقدير فيما يكون في عالم الغيب وله
للشاعر السابق ذكره لم يكن شعوره بهذه الدقيقة فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
وقد ورد في لسان بعض الكمل الاحتجاب بالجمع عن التفصيل محض الجبر المؤدي الى
الزندقة والاباحة والاحتجاب بالتفصيل عن الجمع صرف القدر المؤدي الى المجوسية
والثنوية والاسلام طريق بينهما لا جبر ولا تفويض ولكن امر بينهما انتهى اما
انه لا جبر فلان العبد مختار في اكتسابه الحسنات واجتنابه عن السيئات وقد جرت
عادة الله تع على ان يخلق فعل العباد عقيب صرفهم الاختيار الى مباشرة اسبابه
الكاسبة واما انه لا تفويض فلان منشأ اختيار العبد داعية تحدث في قلبه
ودواعي القلب تابعة لمشية الله تع وارادته لا دخل فيه للعبد ولا لمخلوق
آخر نبه على ذلك في قوله تع وما تشاؤن الا ان يشاء الله واشير اليه في قوله عم
قلوب العباد بين اصبعين من اصابع الرحمن وهو تصوير وتمثيل لتمكنه
تع منه واستقلاله بامره في جريه حسب تصرفه وتدبيره من غير استقصاء

وتمانيه

وتمانيه والمعنى ان الله تع هو المتمكن عن قلوب العباد والمتسلط عليها والمتصرف
فيها كيف يشاء كما قال الله تع فالهمها فجورها وتقويها وانما تورية بنفسه امر قلوبهم
ولم يكله الى احد من ملائكته رحمة منه وفضلا كيلا يطلع على سرايرهم ولا يكتب
عليهم ~~تصفايرهم~~ وفي اضافة الاصابع الى اسم الرحمن دون اسم الذات نوع
اشعار بذلك ثم ان المراد من التفصيل في قوله الاحتجاب بالجمع عن التفصيل
ما في الاسباب العادية المعتبرة في الحكمة الالهية من التعدد ومن الجمع ما في
مبدأ الخلق والايجاد من الوحدة الجامعة لذلك التعدد من جهة التاثير والاسلام
على موجب ما قيل خير الامور اوساطها طريق اسلم بين الافراط والتفريط فافهم
تسلم والله اعلم فان قلت اليس التكلم في القدر منهيا عنه قلت لا انما المنهي
عنه الخوض في اسرار القدر واما النظر في اصله بهذا القدر فمستحب بل واجب
على من قدر على تحقيقه الا يرى ان عمرو بن شعيب رضه عن ابيه عن جده رضه
بينا جلوس عند النبي عم اذ اقبل ابو بكر وعمر رضه في فئام من الناس فلما
دنوا سلموا على رسول الله عم فقال بعض القوم يا رسول الله انهما تكلما في
القدر فقال ابو بكر الحسنات من الله تع والسيئات كلها من الله تع وتابع بعض
القوم ابا بكر رضه وبعضهم عمر رضه فقال عم سأقضي بينكما بما قضى به اسرافيل
بين جبرائيل وميكائيل اما جبرائيل فقال مثل مقالتك يا عمر واما ميكائيل فقال
مثل مقالتك يا ابا بكر ثم قال انا اذا اختلفنا اختلف اهل السماء واذا اختلف
اهل السماء اختلف اهل الارض فلنتحاكم الى اسرافيل فقضى عليهم القضية
فقضى بينهما ان القدر خيره وشره من الله تع ثم قال عم فهذا قضائي بينكما ثم قال
يا ابا بكر لو شاء الله تع ان لا يعصى ما خلق ابليس عليه اللعنة وقال شمس
الائمة السرخسي فهذا هو الاصل لاهل السنة في الايمان بالقدر ولا يظن
بميكائيل وابي بكر بما نفيا تقدير الشر من الله الا خيرا الان طالب الصواب
بالدليل في زمان الطلب قبل ان يستقر الراي جاهد في الله حق جهاده الى هنا
كلامه وهذا نص في ان النظر في اصل القدر مما يثاب عليه واما الخوض في
تفصيله وزيادة التوغل في اسراره فمنهي عنه قال الفقيه ابو الليث ان

ان استطعت ان لا تخاصم في مسئلة القدر فافعل فان النبي عم نهى عن الخوض فيها
انتهى وكما ان الخوض في ذلك البحر المتلاطم امواجه والغوص في لجته المظلم منهي
عنه كذلك الجول فيه منهي عنه لانه لا يخلو من الخلل ولذلك قال صاحب الشرعة لا يتكلم
اثنان الا افترى احدهما على الله كذبا فاحذر فان عارضه انسان في القدر فليكن
سائلا فيه ولا يكن مفتيا فانه ثمن السنة انتهى وفي الحواشي على الكشاف انه
المنقول عن المص كتب عمر بن عبد العزيز الى الحسن البصري بلغني انك قدري
والسلام فكتب اليه الحسن من انكر القدر فقد فجر ومن ورك ذنبه على الله تع فقد
كفر ولم يدر ان ما نقل حجة عليه لانه روي في المصابيح عن ابن عباس رضه انه قال
قال رسول الله عم صنفان من امتي ليس لهما نصيب في الاسلام المرجئة والقدرية
المرجئة مثل المرجعة تهمز ولا تهمز مشتق من الارجاء وهو التاخير قالوا ان المرجئة
هم الفرقة الذين يقولون بان العبد لا فعل له واضافة الفعل اليه بمنزلة اضافته الى
الجمادات كما يقال جرى النهر ودارت الرحى وانما سميت مرجئة لانهم يؤخرون
امر الله تع في مرتكب الكبيرة وهم يذهبون في ذلك مذهب الافراط كما يذهب القدرية
مذهب التفريط والجبرية بالتحريك وتكسين وتسكين الباء لغة فيها خلاف
القدرية فقال ابو عبيد هو كلام مولد وهو اصطلاح المتقدمين وفي تعارف
المتكلمين يسمون الجبرة وفي تعارف الشرع المرجئة وكانت القدرية في الزمان
الاول ينسبون من خالفهم الى الارجاء حتى غلط في ذلك جمع من اصحاب الحديث
وغيرهم فالحقوا بهم جمع من علماء السلف ظلما وعدوانا واما القدرية
فانهم ينسبون الى القدر وهو ما يقدره الله تع من القضاء يقال قدرت الشيء
واقدره قدرا وقدرته تقديرا فهو قدر اي مقدور كما يقال هدمت البناء فهو
هدم اي مهدوم ولك ان تسكن الدال منه قال الشاعر الا بالقوم للنوايب والقدر
وللمر ياتي الامر من حيث لا يدري وهو في الاصل مصدر والقدر والتقدير
تبيين كمية الشيء واصل دعوى القدرية انهم يزعمون ان كل عبد خالق فعله
ولا يرون الكفر والمعاصي بتقدير الله تع ومشيته وكل واحد من الفريقين يتشعب
في اصل مذهبه الى فرق كثيرة والقدرية نسبوا الى القدر لان بدعتهم وضلالهم

كانت

كانت من قبل ما قالوه في القدر من نفيه لا اثباته وهؤلاء الضلال يزعمون ان القدرية
هم الذين يثبتون القدر كما ان الجبرية هم الذين قالوا بالجبر حتى نقل عن صاحب الكشاف
ان القدر اسم لافعال الله تع خاصة لا يفهم منه العرب الا هذا فمن ادخل في القدر
ما ليس منه وهو فعل العبد فقد اغرب فوجب ان يلقب به كما يلقب بالاشياء
الخارجة عن العادات بخلاف من لا يسمي به الا افعال الله تع خاصة وذكر المطرزي في
المغرب وهو ايضا من رؤساء المعتزلة ان القدرية هم الذين يثبتون كل امر بقدر
الله وينسبون القبائح اليه وتسميتهم العدلية بها تعكيس لان الشيء انما ينسب
الى المثبت لا النافي ومن زعم انهم اولى بهذا الاسم لانهم يثبتون القدر لانفسهم
فهو جاهل بكلام العرب انتهى والتحقيق فيه ان الاسم في الاصل يحتمل المدح والذم
الا انه اشتهر في الثاني واستقر فيه بدلالة الحديث المذكور فارادوا دفعه عن انفسهم
وما ذكروه من وجه العربية معارض بان من اثبت للعبد ما يختص به تع من الايجاد فقد
اغرب واستحق النبز والنبز على الوجهين جار على قانون العربية على انا نقول لم يثبت هذا
النبز من طريق القياس حتى يقابلونا بما ذكروه بل اخذناه من النصوص الصحيحة والتوقيف
من قبل الرسل عم فمن ذلك قوله تع انا كل شيء خلقناه بقدر ومنه قوله عم وان تؤمن
بالقدر خيره وشره ومنه قوله عم كل شيء بقدر ومنه قوله عم القدرية مجوس هذه
الامة ولقد احسن من قال ان هذا الحديث غل في عنقهم فان المجوس قائلون بمبدأين
مستقلين هما الظلمة والنور او يزدان واهرمن والمعتزلة كذلك يجعل الله تع شانه
والعبد سواسية ينفي مشيته عز وعلا عما يقدر عليه عبده وبالعكس وتحقيق ذلك
انه عم انما قال لهم مجوس هذه الامة لانهم احدثوا في الاسلام مذهبا يضاهي مذهب
المجوس من وجه وان لم يشابهه من ساير الوجوه وهو ان المجوس يضيفون الكوائن
في دعواهم الباطلة الى الٓهين اثنين احدهما يزدان والآخر اهرمن ويزعمون ان يزدان
ياتي منه الخير والسرور وان اهرمن ياتي منه الفتن والشرور ويقولون ذلك في الاحداث
والاعيان فيضاهي مذهب القدرية قولهم الباطل في اضافة الخير الى الله تع واضافة
الشر الى غيره غير ان القدرية يقولون ذلك في الاحداث دون الاعيان قال زيد بن
اسلم والله ما قالت القدرية كما قال الله تع ولا كما قالت الملائكة ولا كما قالت الانبياء عم

ولاكما قال اهل الجنة ولاكما قال اهل النار ولاكما قال اخوهم ابليس عليه اللعنة قال الله تع
وما تشاؤن الا ان يشاء الله رب العالمين وقالت الملائكة سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا
وقال شعيب ع م وما يكون لنا ان نعود فيها الا ان يشاء الله ربنا غلبت علينا شقوتنا
وكنا قوما ضالين وقال اخوهم ابليس رب بما اغويتني وهم تحيروا في حمل النقل المذكور عن
عنقهم وتعسفوا في اثبات معنى المجوسية والقضوية في مذهب مخالفيهم فقالوا ان القول
بتعدد الصفات القديمة قول بتعدد الالهة وما زادوا في ذلك على ان اظهروا
جهلهم في ان القديم لا يرادف الاله ولا يستلزمه وقالوا اخرى القول بان الله تع يخلق
القبيح وينهى عنه يشبه قول المجوس ان الاله يخلق الشيء ثم يتبرأ عنه كخلقه ابليس
وهذا آية الجهالة وغاية الضلالة فان خلق الشيء ليس بامر به ولا يستلزمه فلا شبه
بين القولين اصلا وما رواه ابو داود رحمه الله عن حذيفة رضه عن النبي ع م
لكل امة مجوس ومجوس هذه الامة الذين يقولون لا قدر نص في انهم المرادون و
بهذا التنصيص انسد باب التأويل في الحديث السابق ذكره ايضا واما تسميتهم
طريقتهم طريقة العدل والتوحيد فتسمية من قبل انفسهم لا غير ولو انهم ارتقوا الى الا
السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت فعدلهم يبطل توحيدهم لاستلزامه
كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل عدلهم لاستلزام نفي الصفات ونفي الافعال على ما بين
في موضعه ولقد احسن بعض المحققين حيث قال بعد ما قرر مذهب اهل السنة والجماعة
على احسن تقرير وانت تعلم ان من تكون هذه عقيدته لا يلزمه تجويز تجويز ثم انهم لما لم يجعلوا
الصفات واجبة في نفسها بل قديمة بقدم الذات قائمة بها لم يكن في شمس توحيدهم و
اشراقها من تغيير واما من جعل العبد سواسية هو لاهم مستقلين في بعض الافعال فقد بدا
في قمر توحيد ظلمة التكثير لما فاته من توحيد الافعال وجلبه الى
الحاق ما لزمه من تساوي القدرتين في الاختصاص بالجانب
بعض دون بعض آخر المفوت لتوحيد الصفات
المستجلب بنقصان الذات تعالى عما يتوهمه الزائغون
بل عما يتحققه العارفون علوا كبيرا فهذا جور و
اشراك معا هذا وان رأيهم في العدل والتوحيد
يكذب بعضه بعضا وكفى ذلك للمسترشدين نقضا
ونقضا تمت الرسالة

من فوايد مولانا كمال باشا زاده

تغيرت البلاد ومن عليها ۰ فوجه الارض مغبر قبيح ۰ تغير كل ذي حسن وطيب ۰ وقل
بشاشة الوجه المليح ۰ روي ان آدم عليه السلام رثى ابنه هابيل بالشعر المذكور وقال صاحب
الكشاف هو كذب بحت وما الشعر الا منحول وملحون وقد صح ان الانبياء معصومون من الشعر
اقول اما انه منحول فمسلم لما روي عن ابن عباس رضه من تكذيب من نسبه الى آدم عم وان محمدا
عليه السلام والانبياء كلهم عليهم السلام سواء في النهي عن الشعر لكن رثاء آدم عم بالسريانية
كلاما منثورا فلم يزل ينقل حتى وصل الى يعرب بن قحطان فنظره في المرثية فقدم واخر وجعله شعرا عربيا
واما انه ملحون فم وما قيل فيه لحن من جهة الاعراب والقافية وذلك ان المليح ان رفع فخطاء
لانه صفة الوجه المجرور وان خفض فاقواء وهو عيب في القافية وان كثر وقول من قال الوجه
مرفوع فاعل قل وبشاشة نصب على التمييز بحذف التنوين اجراء الوصل مجرى الوقف منظور
فيه قال ابو سعيد السيرافي حضرت مجلس ابي بكر بن دريد ولم يكن يعرفني قبل ذلك
فجلست فانشد احد الحاضرين بيتين يعزيان لآدم عم تغيرت البلاد الى فقال ابن دريد هذا
شعر قد قيل قديما وجاء فيه الاقواء قال فقلت له ان له وجها يخرجه عن الاقواء وهو
نصب بشاشة وحذف التنوين منها لالتقاء الساكنين فيكون بهذا التقدير نكرة منتصبة
على التمييز ثم رفع الوجه باسناد قل اليه فيصير اللفظ وقل بشاشة الوجه الصبيح
قال فرفعني حتى اقعدني بجانبه وقال صاحب الطبقات غير اني رأيت ابا العلاء
المعري في رسالته التي سماها الغفران قد انكر على ابن دريد انشاد هذا الشعر
على وجه الاقواء وذكر ان الرواية الصحيحة وغودر في الثرى الوجه المليح قال
ابو العلاء والوجه الذي قال ابو سعيد في تخريجه اشد من عشر مرات واطال في هذا انتهى ۰
الا ان دنياك مثل الوديعة ۰ جميع امانتك فيها خديعة ۰ فلا تغتر بالذي
نلت منها ۰ فما هي الا سراب بقيعة ۰ السراب الذي تراه نصف النهار كانه
ماء ذكره الجوهري وقال الامام البيضاوي في تفسير سورة النور هو ما يرى في الفلاة

من لمعان الشمس عليها وقت الظهيرة فيظن انها ماء يسري اي يجري وهو غير الآل على ما نص عليه الجوهري حيث قال والآل الذي تراه في اول النهار واخره كانه يرفع الشخوص وليس هو السراب فمن قال والآل ما يري في طرفي النهار من السراب فقد اخطاء حيث لم يفرق بينهما والله اعلم

بالصواب

اخي ثقة لا يهلك الخمر ماله • ولكن قد يهلك المال نائله •
تراه اذا ما جئته متهللاً • كانك تعطيه الذي انت سائله •

يريد انه جواد لا مسرف وعبر عن الاسراف باهلاك المال ولما كان مظنة الاسراف حالة السكر خصوصاً في حق من جبل على طبعه الجود خصه بالنفي وقوله اخي ثقة ظاهر في هذا المعنى وان خفي على من قال يريد ان جوده ذاتي ليس مما يحدث بالسكر ثم لما كان الوصف بافراط التوقي عن الاسراف المفهوم من ملازمته الثقة مظنة التفريط في حق الجود تدارك بقوله لكنه قد يهلك المال اي مال ذلك الممدوح نائله يعني انه مع ما فيه من كمال الحزم وفرط الاحتياط قد يفضي غلبة الجود على طبعه الي الاسراف فعلى هذا اللفظ قد على معناها الاصلي غير مستعار لضده كما زعمه صاحب الكشاف وتبعه الباقون من القاضي وشراح الكشاف

تمم

رسالة في بيان معنى جعل الماهية

١٢

بسم الله الرحمن الرحيم ومنه العون

الحمد لله جاعل الظلمات والنور خالق السماوات والارض والصلوة على خير البشر محمد الشفيع المشفع يوم الحشر والعرض وعلى آله واصحابه الذين سعوا في احكام احكام الدين من السنة والفرض وبعد فهذه رسالة معمولة في بيان الجعل وتحقيق ان نفس الماهية مجعولة فنقول وبالله التوفيق ههنا الفاظ متقاربة المعاني لا بد من التنبيه عليها اولاً وهي الصنع والخلق والايجاد والاحداث والاختراع والابداع والفعل والتكوين والجعل واما الصنع فهو ايجاد الصورة في المادة كالصياغة والبناء واما الخلق فهو تقدير وايجاد وقد يقال للتقدير من غير ايجاد واما الايجاد فهو اعطاء الوجود مطلقا واما الاحداث فهو ايجاد الشيء بعد العدم واما الاختراع فهو احداث الشيء لا عن شيء واما الابداع فهو اختراع الشيء دفعة صرح بهذا الفرق بين الابداع والاختراع بما ذكر في معنى الصنع الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى بديع السماوات والارض واما الفعل فهو اعم معنى من ساير اخواته صرح به الامام الراغب في تفسيره واما التكوين فهو ما يكون بتغيير وتدريج غالبا صرح بذلك ايضا الامام البيضاوي واما الجعل فهو اذا تعدي الي مفعولين يكون بمعنى التصيير واذا تعدي الي مفعول واحد يكون بمعنى الخلق والايجاد هذا كله على عرف اهل اللغة واما في عرف اهل الحكمة فلا فرق بين الابداع والاختراع في اقتضاء المجعول والمجعول اليه على ما افصح عنه الشيخ حيث قال في الهيات الشفاء اذا كان شيء من الاشياء لذاته سببا لوجود شيء آخر كان سببا له دايما ما دامت ذاته موجودة فان كان دايم الوجود كان معلوله دايم الوجود فيكون مثل هذا من العلل اولي بالعلية لانه يمنع مطلق العدم للشيء فهو الذي يعطي الوجود التام للشيء وهذا هو المعنى الذي يسمي ابداعا عند الحكماء وهو ايس الشيء بعد ليس مطلق الي هنا كلامه وقد ظهر منه ان الجعل الابداعي كالجعل الاختراعي في اقتضاء المجعول وهو الماهية من حيث هي والمجعول اليه وهو الوجود بلا فرق بينهما من هذه الجهة وان كان بينهما فرق من جهة اخري وهو ان الاول ايجاد الايس عن الليس المطلق اي غير المقيد بان يكون قبل الوجود والثاني ايجاد الايس عن مطلق الليس اي اعم من ان يكون مقيدا بما ذكر او غير مقيد به وبهذا التفصيل تبين فساد ما قيل ان التاثير قد يكون اختراعيا اعني به افاضة الاثر على قابل كالصور والاعراض على المادة القابلة لها ومن هذا القبيل جعل الموجود الذهني موجودا خارجيا وبالعكس وهذا التاثير بخصوصه يستدعي مجعولا ومجعولا اليه وقد يكون ابداعيا اعني ايجاد الايس عن الليس المطلق ولا يستدعي مجعولا ولا مجعولا اليه بل يتوسط

مقدس عن شوايب التكثر مستغن عن قابل متعلق بذات الشيء فقط حيث صرح فيه بان الجعل الا بداعي لا يقتضي مجعولا و لا مجعولا اليه ومنشاء ذلك القول الغفول عن قول الشيخ في تفسيره فهو الذي يعطي به الوجود التام للشيء فانه صريح في انه لا بد فيه ايضا من مجعول ومجعول اليه وهيهنا امر آخر لا بد من التنبيه له ايضا وقد غفل عنه كثير من المتصدين لتحقيق المقام من فضلاء الانام وهو ان الخلاف في ان تكون الذات ذاتا هل هو بجعل الجاعل ام لا غير الخلاف في ان نفس الماهية هل هي بجعل الجاعل ام لا وان منشاء الاول غير منشاء الثاني وذلك ان المنكرين للجعل في الاول هم المعتزلة ومنشاء انكارهم اياه قولهم بان للممكن وراء الوجود في الخارج ثبوتا فيه من نفسه لا من الفاعل واما الانكار للجعل في الثاني فلا اختصاص له بهم وليس منشاؤه على ما نقف عليه باذن الله تعالى قال الامام في المحصل زعم ابو يعقوب الشحام وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو عبد الله البصري وابو اسحق بن عياش والقاضي عبد الجبار بن احمد وتلامذته ان المعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذوات واعيان وحقائق وان تاثير الفاعل ليس في جعلها ذواتا بل في جعل تلك الذوات موجودة وقال المحقق الطوسي في تلخيص الكتاب المذكور والقائلون بان الماهية غير مجعولة لم يقولوا بانها غير مبدعة بل قالوا اذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذا ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية وقول المعتزلة ان تاثير الفاعل ليس في جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لانهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة في الازل من غير تاثير للفاعل انتهى كلامه وهذا صريح فيما ذكرنا من الفرق بين المسئلتين ومن الغافلين عن هذا الفرق القاضي عضد الدين والفاضل الشارح الشريف حيث قالا في المواقف وشرحه وان عاقلا لم يقل بان الماهية الممكنة مستغنية في تقررها وثبوتها في الخارج عن الفاعل الموجد لما يتبادر اليه الوهم من قولهم الماهية غير مجعولة الا ما ينسب الى المعتزلة من ان المعدومات الممكنة ذوات متقررة ثابتة في انفسها من غير تاثير للفاعل فيها وانما تاثيره في اتصافها بالوجود وقالا في مقصد ان المعدوم شيء ام لا ومنها اي ومن الشبه التي تمسكوا بها في قولهم بثبوت المعدوم ما سنوردها في مسئلة ان الماهيات مجعولة ام لا وهي ان يقال لو كانت الذوات غير متقررة في انفسها وكانت بجعل الجاعل لم تكن الا انية مثلا عند عدم جعل الجاعل انية وسلب الشيء عن نفسه محال فوجب ان لا تكون الذوات متجددة بل ثابتة متقررة في انفسها وستاتيك جوابها هنالك وهذا ظاهر في انهما غافلان عن الفرق بين تينك المسئلتين كيف ولولا الغفول عنه لما ذكرا شبهة المنكرين للجعل في احديهما في الاخرى و

ذلك القول

ولما سكتنا عن بيان الفرق بينهما وازالة الاشتباه واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه امام المرام فلنشرع فيما هو المقصود من تحرير الكلام في هذا المقام وهو من امهات مطالب الحكمة واعلم انه لا خلاف في ان ماهية غير الممكن لا تحتمل المجعولية واما الماهية الممكنة فمن انكر زيادة الوجود على الماهية لا بد له من القول بتعلق الجعل بنفس الماهية لا بمعنى جعلها اياها او غيرها بل بمعنى جعلها في نفسها فان الجعل على ما نبهت فيما سبق على المعنيين احدهما متعد الى مفعولين والثاني يتعدى الى مفعول واحد فالماهية على الاصل المذكور تكون مجعولة على المعنى الثاني للجعل وابن سينا لعدم وقوفه على الجعل بالمعنى الثاني قال حين سئل عن هذه المسئلة وكان يا كل المشمش الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا بل جعل المشمش موجودا فانه لو كان واقفا على المعنى الثاني للجعل لكان حقه ان ينفي كون ماهية المشمش مجعولة بهذا المعنى لان المعقول كونها مجعولة بهذا المعنى لا كونها مجعولة بالمعنى الذي ذكره واذا كان متعلق الجعل نفس الماهية يكون المنتفي عند عدمه نفسها لا وصفا من اوصافها ولا بعد في ذلك فان العدم يجوز تعلقه لكل شيء فان قلت اليس العدم رفع الشيء قلت نعم الا انه لا يلزم ان يكون رفعه عن آخر فان الوجود كما لا يلزم ان يكون ثبوت شيء لآخر كذلك العدم لا يلزم ان يكون رفع شيء عن آخر ومن هيهنا اتضح ان ما ذكره الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح التجريد بقوله واعلم ان القائل بكون الوجود عين الماهية كما لا يمكن القول بكون المعدوم شيئا لاستلزامه اجتماع النقيضين فان الماهية اذا تقررت في العدم فقد تقرر فيه وجودها الذي هو عينها فيلزم ان تكون معدومة وموجودة معا كما ذكره الشارح كذلك لا يمكن القول بان ماهية من الماهيات معدومة لاستلزامه ارتفاع الشيء عن نفسه منظور فيه ومن قال بزيادة الوجود على الماهية فله مجال الخلاف في مجعوليتها باعتبار نفسها مركبة كانت او بسيطة فان قلت اليس مجعولية الماهية المركبة بجعل البسايط اياها فيكون مجعوليتها بالجعل الاول دون الثاني والكلام في المجعولية بالجعل الثاني قلت نعم مجعولية الماهية المركبة كالسرير مثلا انما تكون بجعل البسايط اياها اي بان يكون قطع الخشب سريرا لكن ذلك الجعل من قبيل الجعل الثاني نظرا الى نفس الماهية المركبة وان كان من قبيل الجعل الاول نظرا الى بسايطها فافهم هذا فانه من اسرار هذا المقام وبالتامل فيه اتضح ان صيرورة الشيء حقيقة من الحقايق بعد ما لم تكن غير مستحيلة بل واقعة اذا كانت مركبة فان شان الحقايق المركبة ان تصير بسايطها اياها بعد ما لم تكن فظهر ان صاحب المحاكمات اخطاء حيث قال في بيان معنى قول الشيخ في النمط الاول في تجويز الاجسام لا يجوز ان يؤخذ الجوهر بمعنى الحقيقة والتجوهر على الحقيقة اعني الصيرورة

لان صيرورة الشي حقيقة بعد ما لم تكن محال واجاب الكاتبي حيث قال في شرحه للملخص بل المراد منه
اي من تجوهر الاجسام المعنى الثاني وهو تحقق حقيقة الجسم وتكون متهية وذلك لان الجسم ماهية مركبة
من الاجزاء التي لا تتجزى عند المتكلمين ومن الهيولي والصورة عند الحكماء وكل ماهية مركبة انما تتحقق
وتوجد عند اجتماع جميع اجزائها انتهى كلامه ولم يرد بالوجود في قوله وتوجد الكون في الخارج او في
الذهن بل صيرورة البسايط الحقيقية المركبة لا يخفى ان تختلف في مجعوليتها باعتبار نفسها ولذلك اخرج
الامام في الملخص عن محل الخلاف ووافقه الكاتبي في شرحه له على ما ياتي تفصيله باذن الله تع ومن لم يتنبه
لهذا كصاحب المواقف والفاضل الشريف ادرجها في محل الخلاف فقال الماهيات الممكنة هل هي
مجعولة بجعل جاعل ام لا وفيه مذاهب ثلثة الاول انها غير مجعولة مطلقا اي سواء كانت بسيطة او مركبة
الثاني انها مجعولة مطلقا الثالث المركبة مجعولة بخلاف البسيطة ثم ان مراد صاحب المواقف من
قوله مطلقا في تقرير المذهب الثاني ما هو المراد منه في تقرير المذهب الاول وقد افصح عن ذلك عند
تقرير المسئلة على نعم وهذا مما لا ينبغي ان يشتبه على من له ادنى تمييز فاشارح الفاضل لم يصب في
تفسيره بقوله اي في الجملة لانه تعسف في صرف الكلام عن معناه الى ما لا يرتضيه صاحبه وانما وقع
فيما وقع لانه زعم ان الدليل الذي ذكر في بيان المذهب الثاني لا يفي لعموم الدعوى ولم يدر ان هذا
المحذور على تقدير لزومه مع اي على تقدير اجراء الكلام المذكور على ظاهره اسهل مما ارتكبه وانما قلنا
على تقدير لزومه لانه غير مسلم فانه قال في تقرير الاستدلال على المذهب المذكور اذ لو لم يكن الماهية
مجعولة ارتفع المجعولية مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من وجود او موصوفية الماهية به فهو ماهية
في نفسه ومعناه اذ لو لم يكن الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية ارتفع المجعولية بالكلية
اذ ح يلزم ان لا تكون ماهية من الماهيات مجعولة اصلا وعلى تقدير تحقق الجعل ووجود المجعول
في الجملة لا بد ان تكون ماهية ما مجعولة لان ما فرض كونه مجعولا اي شي كان ماهية في نفسه فثبت
ان الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية وهذه الحيثية لا تختلف بالبساطة والتركيب
فظهر ان الماهية مركبة كانت او بسيطة قابلة لان يتعلق بها الجعل فانطبق الدليل على عموم المدعى
ومجال المناقشة بان يقال لم لا يجوز ان تكون الماهية من حيث انها ماهية قابلة للمجعولية ومع ذلك
لا تكون الماهية البسيطة قابلة لها لكون وصف البساطة اللازمة للماهية البسيطة مانعا عنها لا
يضرنا لان الغرض تطبيق الدليل على المدعى لا تصحيحه على وجه لا يتطرق عليه المناقشة فان ساير
الادلة ايضا غير سالمة عنها وبالجملة لا باس في الاحتجاج بما هو في معرض المناقشة فان التمسك بالادلة التي

مقدماتها

مقدماتها مدخولة شايع وذايع انما الباس في الاحتجاج بدليل لا يتم التقريب به على تقدير صحة مادته وصورته
كما اذا كان الثابت اخص من المدعى واعلم انهم اختلفوا في تفسير المراد من المجعولية في هذه المسئلة
قال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح حكمة العين اختلف الحكماء في ان الماهيات هل هي
مجعولة ام لا وفسر ذلك بعضهم بان كون الماهية تلك الماهية بجعل جاعل ام لا مثلا كون السواد سوادا
هل هو بالفاعل ام ذلك امر له في نفسه وعلى هذا فالحق انها ليست مجعولة لما ذكره المص ولان ذلك
معنى لا يعقل صحته كما يظهر بادنى تامل ورجوع الى الفطرة السليمة وفسره آخرون بان اثر الفاعل
هل هو الماهية ام لا فاختار جماعة ان الماهية هي الاثر المترتب على تاثير الفاعل بناء على ان اثره
ثابت في الخارج وذلك هو الماهية لبداهة الضرورة ان الوجود ليس بموجود في الخارج وذهب
طائفة الى ان اثر الفاعل هو الوجود لا بمعنى انه جعل الوجود وجودا ولا انه جعله موجودا بل بمعنى
انه جعل الماهية موجودة فالاثر الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بالمعنى المذكور
واما الماهية فهي اثر له باعتبار الوجود لا من حيث هي ولا من حيث كونها تلك الماهية وللبحث فيه م
مجال الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان محل الخلاف على التفسير الاول لا يحتمل التثليث فان المذهب
الثالث وهو الفرق بين الماهية المركبة والبسيطة وان الاولى مجعولة دون الثانية لا وجه له
ولا ينطبق عليه متمسكه وهو ان شرط المجعولية الامكان لانها فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج
اليه فرع الامكان وهو لا يعرض للبسيطة لانه كيفية عارضة لنسبة لا تتصور الا بين اثنين ده
والبسيطة لا اثنينية فيه ولا يتصور عروضه له ولا خفاء في انه كما لا يتحقق الاثنينية بين
البسيطة ونفسه كذلك لا يتحقق بين المركب ونفسه وما في المركب من التعدد باعتبار الاجزاء
لا يجدي نفعا في تحقق الاثنينية اللازمة للمجعولية على التفسير المذكور فلا انطباق لما ذكر على القول
بالفرق بين الماهية المركبة والبسيطة في صحة المجعولية بالمعنى المذكور والظاهر ان التفسير المذكور
لقول من انكر المجعولية خاصة فلا يتعدى الى قول المخالف القائل بها كما هو المفهوم من كلام الفاضل
الطوسي في تلخيص المحصل فعلى هذا لا يكون محل الخلاف محررا فقوله لما ذكره المص اراد به ما ذكر في
حكمة العين بقوله لان الانسانية لو كانت بجعل جاعل للزم من الشك في وجوده الشك في كون
الانسانية انسانية وقال الشارح كما يلزم من الشك في موجودية الماهية الشك في وجودها والتالي باطل
لانا لا نشك في كون الانسانية انسانية مع شكنا في وجود الفاعل وفيه نظر لان اللازم على تقدير
كون الانسانية بجعل جاعل الشك في صدور الانسانية عن الفاعل عند الشك في وجوده لا الشك

في كون الاثنينية اثنينية الي هنا كلامه ومن ههنا تبين ان الاوجه لتعليل حقية القول بعدم مجعولية
الماهية بما ذكره المص لانه ظاهر البطلان فلا يصلح ان يكون مستندا للحق قوله ولان ذلك معنى لا يعقل
صحته الخ هذا اقرب من التصريح بما قدمنا من ان التفسير المذكور لا ينتظم احد القولين قوله وفسره
آخرون بان اثر الفاعل الخ وتفصيل هذا ما ذكره الفاضل المذكور في الحواشي المذبورة بقوله واعلم
انه قد يحصل من الشمس اثر في مقابلها في الخارج البتة فالماهية هل هي كذلك بالنسبة الي الفاعل
ام لا فيه خلاف فذهب المشاؤن الي انها مجعولة بجعل جاعل والرواقيون الي انها مجعولة بجعل
جاعل ثم العقل يعتبر لها الوجود ويصفها بصفة الوجود مثلا ماهية زيد التي هي معروضة للتشخص
تصدر عن الفاعل ثم يصفها العقل بالوجود والوجود ليس الا اعتبارا عقليا ثم قال وذهب المص
الي ان كون الاثنينية اثنينية هل هي بجعل جاعل ام لا ولا شبهة في كون كل شيء ذلك الشيء ولا يكون
امثال هذا محل النزاع وهذا القول منه صريح في تصديق ما ذكرنا آنفا والمراد من الرواقيين الاشراقيون
وياتي في آخر هذه الرسالة باذن الله تع ان الاشراقيين من الحكماء قوله بناء على ان اثر ثابت
في الخارج الخ يرد عليه انا سلمنا ان اثر الجاعل ثابت في الخارج لكن لا نم ان الثابت في الخارج هو
الماهية من حيث هي بل هو الماهية المخلوطة اي الشخص الموجود في الخارج قوله ضرورة ان الوجود
ليس بموجود في الخارج تعليل قاصر اذ لا يلزم من عدم صلاحية الوجود لان يكون اثر الجاعل ان
يتعين نفس الماهية للاثرية وانما يلزم ذلك ان لو انحصر احتمال الاثرية فيهما وليس كذلك فان ههنا
احتمالا آخر هو اظهر الاحتمالات على ما نبهت عليه آنفا وبالجملة ما ذكره لا يصلح ان يكون مبنى للمذهب
المذكور واما ما قيل في ذلك كل ما يفرض انه اثر للفاعل ماهية من الماهيات فليس بشيء لانهم فرقوا
بين الماهية والهوية والخلاف بين الفريقين في ان متعلق الجعل والتاثير هو الاول ام الثاني
وقد افصح صاحب المواقف عن هذا حيث قال والجواب ان المجعول هو الوجود الخاص اي هويته
لا ماهية الوجود فلا يلزم من ارتفاع المجعولية عن الماهيات باسرها ارتفاع المجعولية راسا
قوله بل بمعنى انه جعل الماهية موجودة هذا ما اشار اليه ابن سينا بقوله الجاعل لم يجعل الشمس
شمسا بل الشمس موجودا وقد رد عليه بعض المتصلفين حيث قال في رسالته المسماة
بالزوراء العلة للشيء بالحقيقة ما يكون سببا لنفس ذلك الشيء فان ما هو علة لظهوره مثلا
فليس بالحقيقة علة له بل لوصف من اوصافه وهو ظاهر وكون الماهية غير مجعولة بمعنى ان
كون الانسان انسانا مثلا غير محتاج الي الفاعل لا ينافي ما ذكرنا اذ نعني به انها بذاتها اثر الفاعل

وبعد

وبعد ذلك لا يحتاج الي تاثير آخر في كونها هي ونفي الاحتياج اللاحق لا ينافي الاحتياج السابق لكنه مردود
لانه اخذ مسلما ان يكون للشيء علة بالحقيقة وهل المشاجرة الا فيه فان من قال ان الماهيات ليست
بمجعولة فقد انكر ان يكون لانفس الاشياء علل ثم ان حقه ان يقول ونفي الاحتياج باعتبار جعل
الشيء ذلك الشيء لا ينافي ثبوت الاحتياج باعتبار جعل الشيء في نفسه ذلك الشيء اذ بذلك يندفع ما اشتهر
من السؤال بان يقال ان الاثنان اذا لم يكن محتاجا الي الغير في اثنينيته يكون مستغنيا في
حقيقته عن الفاعل فكيف يكون نفس حقيقته مجعولة لا بما ذكره بقوله ونفي الاحتياج اللاحق
لا ينافي الاحتياج السابق قوله فالاثر الحقيقي هو ثبوت الماهية في الخارج الخ وتفصيله ما ذكره في
شرح المواقف حيث قال والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد انفسها
لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احديهما
مجعولة دون تلك الاخرى وكذا لا يتصور تاثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود وجودا بل
تاثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها موجودا
متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل
يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج فليست الماهيات
في انفسها مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة
وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه الي هنا كلامه ولا يذهب عليك ان مبنى ما ذكره القول على
ان للجعل معنى آخر لا يتعدي الي مفعولين ولا يقتضي الاثنين فالماهية باعتبار نفسها مع قطع النظر
عن الوجود وسائر الاعتبارات يصلح ان تكون مجعولة بهذا النحو من الجعل على ان ههنا شيء وهو
انه فرق بين المثال والممثل فان في المثال اثرا خارجيا وهو قيام الصبغ بالثوب في الخارج مع قطع
النظر عن اعتبار العقل وتصرفه ولا كذلك الحال في الممثل فان ما بين الماهية والوجود من الاتصاف
امر اعتباري موقوف على اعتبار العقل وتصرفه فقياس احدهما على الآخر لا يخلو عن تحمل فتدبر
قوله وللبحث مجال لعله اراد به ما في قوله لا من حيث هي من تطرق المنع فان عدم كون الماهية
من حيث هي اثرا لم يثبت بعد لما عرفت انه لا استحالة في كون الماهية مجعولة بالجعل بالمعنى
الذي لا يتعدي الي مفعولين استدل المنكرون بكون الماهيات مجعولة على مذهبهم بوجهين
احدهما ما نقلنا سابقا عن حكمة العين والآخر ما ذكر في المواقف وهو انه لو كانت الاثنانية

مثلا لجعل الجاعل لم يكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل انسانية لان ما يكون بالجعل لا يتحقق عند
عدمه وسلب الشيء عن نفسه محال بديهة وانما لم نقل لان اثر الجعل يرتفع بارتفاعه قطعا كما قاله
الفاضل الشريف في شرحه للمواقف لانه لا ينطبق المعلل فان الارتفاع اخص من مطلق العدم
والمدعي عدم الانسانية عند عدم الجعل لا ارتفاعها عند ارتفاعه وزعم صاحب المواقف والشارح
الفاضل ان هذا الوجه عام للبسيطة والمركبة وفيه نظر اذ لا فرق في عدم كون السرير سريرا
مثلا عند عدم جعل الجاعل لا يقال اللازم على تقدير كون ماهية السرير مجعولة ان لا يكون السرير
سريرا عند عدم الجعل وذلك سلب الشيء عن نفسه لانا نقول بل اللازم عدم كون قطع الخشب
سريرا لان الجعل المتعلق بحقيقة السرير هو ذلك الكون واما في المهية البسيطة فليس شيئا آخر
غير نفسها حتى سلب عنه عند عدم الجعل فتعين سلبها عن نفسها ثم اجابا عنه بانا لا نم استلزام
اللازم المذكور فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه دائما فاذا ارتفع الجعل في وقت او
دائما ارتفعت الانسانية كذلك فيصدق قولنا ليست الانسانية انسانية في الخارج ويكون
صدق السالبة الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وليس ذلك بمحال وانما المحال هو الايجاب
المعدول وحاصله ان عند عدم جعل الجاعل يرتفع المهية الانسانية عن الخارج رأسا وبالكلية
فلا يصدق عليها الحكم الجائي بل يصدق سلب جميع الاشياء حتى سلب نفسها عنها بحسب الخارج
لانها متقررة في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق قولنا الانسانية لا انسانية والحمل هو الثاني
الذي هو الايجاب المعدول والاول الذي هو السلب مما نقول به الى هنا كلامهما واراد بالخارج
الخارج عن اعتبار العقل فينتظم نظرى النفس على اصل القائلين بالوجود الذهني لا الخارج
المقابل للذهن والخارج بذلك المعنى مستعمل عندهم فانهم يقولون الصدق مطابقة النسبة المعقولة
من الكلام لما في الخارج ومرادهم من الخارج ثمة المعنى المذكور على ما بين في محله وقد دل على ان
المراد من الخارج ههنا ما ذكرنا دلالة قاطعة قوله فلا يصدق حكم الجائي بل يصدق سلب جميع الاشياء
وذلك لانه على تقدير ان يكون المراد من الخارج ما يقابل الذهن لا يصح هذا الكلام لان الانسانية
اذا ارتفعت عن الخارج المقابل للذهن ولم ترتفع عن مظهر آخر لنفس الامر لا يسلب عنها جميع
الاشياء بل يصدق بعضها عليها بعض الاحكام الايجابية وهي التي بحسب الوجود الذهني
النفس الامري والتي بحسب مطلق الوجود الشامل له وللخارجي وبهذا التفصيل تبين وجه اندفاع
ما قيل فيه بحث لان القضية القائلة الانسانية انسانية وكذا في كل ماهية قضية ذهنية فيبطلها

لو صدقت

عنه

الامر

لو صدقت لعدم الموضوع صدقت لعدمه في الذهن والحاصل ان القائل بمجعولية الماهيات يقول
ان كون الانسانية انسانية في نفس الامر بجعل الجاعل لا ان كونها انسانية في الخارج به اذ لم يلزم الى
مجعولية الهوية لان الانسان في الخارج عين الهوية ولا كلام فيه والنافي لمجعوليتها يقول لو كانت
الانسانية مجعولة لم تكن الانسانية انسانية في نفس الامر عند عدم الجعل فح لا يتجه الجواب بان
صدق السالبة لعدم وجود الموضوع في الخارج انتهى لان مبناه على حمل الخارج المذكور في الجواب
على الخارج المقابل للذهن لكونه متبادرا الى الذهن خصوصا في قوله ويكون صدق السالبة
الخارجية لعدم الموضوع في الخارج وقد عرفت فساد ذلك المعنى بقي ههنا شيء وهو ان عبارة
الحاصل لم تتصادق محررا لا في كلام صاحب المواقف ولا في كلام المعترض لان المصدرة بها في الموضعين
تفصيل ما سبق عليه كما لا يخفى قال الكاتبي في شرح الملخص اختلف الناس في ان البسائط هل
تكون بجعل الجاعل ام لا فذهب قوم الى انها ليست مجعولة وذهب آخرون الى انها مجعولة وقد
نبهت فيما سبق على وجه تخصيصه الخلاف بالبسائط فتذكر ثم قال واحتج المانعون من ذلك بوجهين
الاول لو كانت البسائط مجعولة لكانت محتاجة الى المؤثر ولو كانت محتاجة الى المؤثر لكانت
ممكنة لان علة الحاجة الامكان ينتج انه لو كانت البسائط مجعولة لكانت ممكنة لكن التالي باطل
لان الامكان امر اضافي والامور الاضافية لا تعرض للشيء الا بالقياس الى غيره وليس في البسيط
شيء يعرض الامكان له بالقياس اليه والا لما كان بسيطا بل مركبا وفيه نظر لانا لا نم ان البسيط
لا يعرض له الامكان فانه لا يلزم من عروض الامر الاضافي للبسيط ان يكون فيه شيء يعرض ذلك
الامر الاضافي له بالقياس اليه بل يجب ان يكون هناك امر يعرض الامر الاضافي للبسيط بالقياس
اليه واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يعرض الامكان للبسيط بالقياس الى الوجود فان من الماهيات
ما هي بسائط مع انه يعرض له الامكان على معنى انه لا يكون وجودها ولا عدمها من ذاتها بل هي
من غيرها انتهى وهذا ما ذكره صاحب المواقف بقوله والحل هو ان البسيط له ماهية ووجود
فلعل الامكان يعرض للمهية البسيطة بالنسبة الى الوجود فالامكان يقتضي شيئين لا جزئين
حتى يستحيل عروضه للبسيط ولا يخفى ما في عبارته لعل من الركاكة فان حق المقام هو ان يقال فيجوز
ان يعرض الامكان الخ اني لا ارى وجها للجواب المذكور لان مراد المستدل ان يقال ان شرط
المجعولية هو الامكان فلو كانت الماهية البسيطة مع قطع النظر عن الوجود مجعولة لكانت مع
قطع النظر عنه ممكنة لكن التالي باطل لان الامكان الثابت للمهية مع قطع النظر عن الوجود يستدعي

جزئيين كما في المركب وانما قلنا لا بد للماهية البسيطة على تقدير كونها مجعولة مع قطع النظر عن الوجود
من الامكان الثابت له مع قطع النظر عنه لان الامكان الثابت لها بالنظر اليه انما يكون علة لحاجتها
باعتباره لا لحاجتها في حد نفسها فاذا ثبت لها الحاجة بنفسها لا الوجود ما لا بد لها من ثبوت
امكان بحسب نفسها لا بالقياس الى الوجود كما في المركب وعلى هذا التقدير لا اتجاه لما ذكر في معرض
الجواب كما لا يخفى على ذوي الالباب وقال صاحب المواقف وقد اعترض عليه اي على الدليل
المذكور بانه لو لم تكن البسايط مجعولة لم تكن المركبات مجعولة اذ ليس المركب الا مجموع البسائط
كما مر في مباحث التعريف وانه يفضي الى نفي المجعولية بالكلية لا يقال المجعول انضمامها اي
انضمام البسايط المركب بعضها الى بعض او وجودها لانا نقول ذلك ايضا له ماهية فهي اما بسيطة
فلا تكون مجعولة او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه انتهى والظاهر ان الاعتراض معارضة
للدليل المذكور لان حاصله اثبات خلاف المدعى وهو ان يكون البسايط مجعولة ببيان انه
على تقدير عدم مجعوليتها يلزم الفساد وهو انتفاء المجعولية بالكلية والشارح الابهري من تلامذة
المص حمله على النقض الاجمالي وقد رد عليه الشارح الفاضل بقوله والاعتراض معارضة
ونقل عنه في الحاشية لا نقض اجمالي كما ذهب اليه الشارح الابهري اذ لا يمكن اجراء الدليل المذكور
بعينه في المركبات انتهى قيل فيه بحث لان النقض الاجمالي على وجهين احدهما جريان الدليل
في موضع مع تخلف الحكم عنه والثاني استلزامه فسادا محذورا والمنفي ههنا هو الاول دون الثاني
وليس بشيء لان المعتبر في ثاني وجهي النقض الاجمالي هو استلزام تمام الدليل الفساد بدون
انضمام مقدمة من الخارج واستلزام الدليل المذكور الفساد بانضمام مقدمات من الخارج كما لا
يخفى على الناظر فيه فكلا وجهي النقض الاجمالي منتف ههنا نعم في تعليل الشارح الفاضل قصور
حيث اقتصر فيه على بيان انتفاء احد وجهي النقض الاجمالي والحال في المتروك اخفى من المذكور
كما لا يخفى واما الجواب عن الاعتراض المذكور فبان يقال لا نم انه اذا لم تكن البسايط مجعولة
لا يكون المركب مجعولا قوله اذ ليس المركب الا مجموع البسايط قلنا مسلم لكن لا يلزم من عدم
مجعولية كل منها عدم مجعولية الكل من حيث هو كل قال الفاضل الطوسي في رد قول الامام
في المحصل ولان الذات ازلية فلا تكون مقدورة والوجود حال فلا يكون مقدورا عندهم
اي عند المعتزلة واذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية
عن الفاعل انهم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود امر زايد عليها كالتركيب الذي هو

صح حلبي

اقول صح
منقول قول الطوسي

زايد

زايد على الاجزاء وهو بالفاعل ولا يلزم من كون الافراد غنية عن الفاعل كون المركب غنيا عنه
الى هنا كلامه وقد خرج منه جواب آخر عن الاعتراض المذكور فان قلت للتركيب ايضا ماهية
فهي اما بسيطة فلا تكون مجعولة على ذلك التقدير او مركبة فيعود الكلام فيه وفي اجزائه البسيطة
قلت نختار ان له ماهية بسيطة لكنه مجعول باعتبار حدوثه لا باعتبار ماهيته وذلك الجعل عارض
نظرا الى التركيب لان المجعول به حدوثه وهو عارض من عوارضه وذاتي نظرا الى المركب لان المجعول به
ذاته فافهم هذا السر الدقيق ومن ههنا تبين ان ما ذكر في المواقف مصدرا بقوله لا يقال جوابا
صوابا الا ان المص والشارح لم يتنبها لوجهه وقال الكاتبي بعد ايراد النظر على الوجه السابق
ذكره والاولى ان يقال في تقرير هذا الوجه لو كانت البسايط مجعولة لكانت ممكنة كما مر ولو كانت
ممكنة لما كانت هي مجعولة بل اما وجودها او عدمها لان معنى كونها مجعولة ان كل واحد من وجودها
وعدمها من غيرها ويرد عليه انا سلمنا ان معنى كونها ممكنة ان كل واحد من وجودها وعدمها من غيرها
لكن لا يلزم منه ان لا يكون هي مجعولة وانما يلزم ذلك ان لو كانت مجعوليتها باعتبار نفسها منافية
لكون وجودها وعدمها من غيرها وذلك غير مسلم فان من يقول ان المجعول نفس الماهية يقول ان
وجودها يتبع جعلها فيكون من الغير وكذا عدم الجعل فافهم ثم قال الثاني لو كانت مجعولة لكان
تحققها بواسطة تاثير المؤثر فيها والتالي مح فالمقدم مثله اما الشرطية فظاهرة واما استحالة
التالي فلان تاثير المؤثر فيها متاخر عن احتياجها الى المؤثر واحتياجها الى المؤثر متاخر عن امكانها لانه
نعت له والنعت متاخر عن المنعوت فاذا تاثير المؤثر في البسيط متاخر عن تحققه وما كان
كذلك استحال ان يكون تحققه بتاثير المؤثر فيه وللقائل ان يقول لا نم وجوب تاخر النعت عن المنعوت
وانما يجب ذلك لو كان النعت امرا وجوديا اما اذا كان اعتباريا عقليا فيجوز تقدمه على المنعوت كالامكان
المتقدم على وجود كل ممكن في الخارج ولا نم ان احتياج الماهيات في حصول الوجود لها الى المؤثر
امر موجود في الخارج بل هو عندنا من الاعتبارات العقلية لم قلتم بانه ليس كذلك لا بد له من
برهان الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان تاخر النعت عن المنعوت واجب بالضرورة و
انكاره مكابرة الا ان المنعوت قد يكون نفس الماهية فلا يجب تاخر النعت عن وجودها و
هذا لا يقدح في وجوب تاخر النعت عن المنعوت والامكان انما يقدم على وجود الممكن لانه نعت
للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة فهو واجب التاخر عن منعوته وهذا كله ظاهر لا ينبغي
ان يشتبه على من له تامل صحيح فالصواب في الجواب عن الدليل المذكور ان يقال ان من قال

او عدمها من غيرها

ذلك صح

المجعول بنفس الماهية لا يقول ان تاثير المؤثر فيها متاخر عن احتياجها الى المؤثر بل لا يقول بتاثير
المؤثر فيها اذ لا ماهية قبل التاثير فكيف يكون التاثير بل الماهية قبل تاثير الفاعل وجعل
الجاعل اياها لا شي محض لا تعين لها اصلا فاني الاتصاف بوصف من الاوصاف وبعد الجعل و
التاثير تتعين وتكون شيا من الاشياء متصفة باوصاف تلزمها من حيث هي هي كالامكان
والاحتياج ونحو ذلك وتلك الاوصاف كلها في جانب المجعول لا تحقق لواحد منها قبل الجعل
واعلم ان هذا المقام مما زل فيه اقدام الافهام وقد زل فيه صاحب المواقف فظل على مراد
القوم غير واقف وهو يزعم انه يثبت فيه قدم غيره ومن عجائب الاحوال اعشى كحال حيث
قال واعلم ان هذه المسئلة من المداحض التي تزلق فيها اقدام الاذهان وانا نريد ان نثبت
اقدامك فيها باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشاء المذاهب والحق لا يحتجب عن طالبيه
بعد ذلك التحرير فنقول الحكماء لما قسموا الوجود الى ذهني وخارجي وجعلوا الماهية الممكنة قابلة
لهما ولرفعهما راوا العوارض اي التي تعرض لتلك الماهية ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من
حيث هي هي اي مع قطع النظر عن هوياتها الخارجية الاخروية وعن وجودها الذهني ايضا اذ لا مدخل
في ذلك اللحوق لخصوصية شي من الوجودين بل لمطلق الوجود فاينما وجدت الماهية كانت
متصفة به وذلك كالزوجية للاربعة فانها لازمة لماهية الاربعة وعارضة لها سواء وجدت
الاربعة في الخارج او في الذهن فلو فرض اربعة موجودة في احد الوجودين من غير زوج
لم تكن اربعة فيلزم التناقض الى هنا كلامه مشروحا بشرح الفاضل الشريف وفيه نظر اما اولاً
فلان الكلام في تقسيم العوارض لا في تقسيم اللوازم فالقسم الاول ما يعرض الماهية من حيث هي هي
لا ما يلزمها من حيث هي هي حتى لا ينفك عنها فان الشارح الفاضل لم يصب في قوله فاينما وجدت
الماهية كانت متصفة به لانه صريح في معنى اللزوم والكلام فيما هو اعم منه واما ثانيا فلان فرض الاربعة
غير زوج ليس بمحال فان استحالة الفرض ايضا من خواص الذاتي وبها يفارق الذاتي لازم الماهية
وموجب قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم تكن اربعة هو ان يكون الفرض المذكور محالا
وقد عرفت انه لا صحة له فالصواب ان يقال فلو كان اربعة غير زوج لم تكن اربعة واما ثالثا
فلان الشارح الفاضل زعم ان لمطلق الوجود الشامل للخارجي والذهني مدخلا في ثبوت هذا
القسم لمعروضه على ما افصح عنه بقوله بل لمطلق الوجود واوضح في الحواشي التي علقها على شرح
التجريد حيث قال الاقتضاء الماهية لشي واتصافها به من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من

المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شي له فليس معنى
لازم الماهية انها متصفة به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناها انها اينما وجدت
كانت متصفة به اذ ليس لاحد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المقتضي الماهية باعتبار
مطلق وجودها انتهى كلامه ويرد عليه انه يلزم ح ان لا يكون مطلق الوجود من العوارض
لانحصارها في الثلثة المذكورة وهو ليس منها واللازم بط فكذا الاقسام الملزوم وانما قلنا
انه ليس منها لان كلا منها على ما ذكر مشروط بمطلق الوجود ولو كان مطلق الوجود منها
يلزم ان يكون مشروطا بنفسه قال الفاضل الدواني في الحواشي التي علقها على الشرح الجديد
الجديد للتجريد اتصاف شي باخر في نحو من الوجود ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك
النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم
على نفسه انتهى كلامه لا يقال عروض الوجود المطلق للماهية اما في ضمن الخارجي او الذهني
فاللازم على تقدير اشتراط عروض الوجود المطلق للماهية بالوجود المطلق توقف عروضه
لها في ضمن فرد على عروضه لها في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه لانا نقول فيه محذور اذ
يلزم ح ترتب تلك الافراد الى غير النهاية وذلك بط وان كانت تلك الافراد امورا اعتبارية
اذ يلزم ح اي على تقدير الاشتراط المذكور ان يكون مجموعها مسبوقا بفرد غير داخل في ذلك
المجموع ولا خارج اما الاول فبحكم الاشتراط فان الشرط لا يكون الا خارجا عن المشروط
واما الثاني فبحكم انه مجموع الوجودات المتسلسلة فلو كان فرد من تلك السلسلة خارجا عنه
يلزم ان لا يكون المجموع مجموعا وهو خلاف المفروض واللازم المذكور بين البطلان ثم ان
سياق كلامه صريح في عدم الفرق بين عارض الماهية من حيث هي هي ولازمها من حيث
هي هي وفي ان لازم الماهية من حيث هي هي لا يكون الا مقتضى الماهية وهذا الاخير
مما لم يقم عليه شبهة فضلا عن حجة وقد نبهت فيما سبق على فساد الاول والتحقيق ان
الاقتضاء فرع الوجود في المقتضي اذا كان المقتضي امرا موجودا واما اذا لم يكن موجودا
بل امرا اعتباريا فلا حاجة الى المقتضي اي الوجود للاقتضاء فان العقل ينقبض عن تجويز
ان يكون ما ليس بموجود مقتضيا لموجود ولا ينقبض عن تجويز ان يكون مقتضيا
لما ليس بموجود نعم ثبوت ما ليس بموجود للمقتضي له يتوقف على وجوده ضرورة ان
ثبوت شي لشي فرع ثبوت المثبت له سواء كان للشي الاول ثبوت في نفسه او لا

الافراد ع

لوجود ما

لكن ثبوته للمقتضي واتصاف المقتضي به امر وراء الاقتضاء فكان ما اشترط فيه لا يلزم ان يشترط في الاقتضاء فالمهية تقتضي الامكان ونحوه من الامور الاعتبارية اللازمة من حيث هي هي بلا شرط الوجود لكنها لا تتصف بها الا بعد وجودها في احد المظهرين وصاحب المواقف واقف على هذا المعنى ولذلك لم يعتبر في القسم الاول شرط الوجود اصلا على ما اقتضى عنه قوله فلو فرض اربعة غير زوج لم يكن اربعة والشارح الفاضل لعدم وقوفه على ذلك استغرب كلامه بزيادة قيد الموجودة في الاربعة المفروضة فافيد زاعما انه اصلحه فان قلت اليس تلك الامور الاعتبارية ثابتة في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج فكيف يقتضيها ما لا وجود له اصلا قلت نعم لها وجود في نفس الامر يدل على ذلك صدق الاحكام بالامور الثبوتية عليها لكونها اوصافا ثابتة للغير ونحو ذلك لكن كما لا دخل لوجودها في نفس الامر في ثبوتها لموصوفاتها على ما نبهت عليه آنفا كذلك لا دخل له في كونها مقتضيات موصوفاتها ولما لم يكن الوجود معتبرا في جانب المقتضي وان كان مقارنا لم يكن معتبرا في جانب المقتضي ايضا وان كان مقارنا له لازما لا بد منه لامر الاتصاف ثم قال اعني صاحب المواقف وقسم آخر يلحق الوجود اي الهويات الخارجية لا المهية من حيث هي هي نحو التناهي والحدوث للجسم فانه اي ما ذكر من التناهي والحدوث لا يلزم تهيته اي تهية الجسم من حيث هي هي بل وجوده الخارجي فان من تصور جسما قديما او غير متناه لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا متصورا للجسم غير الجسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج الى هنا كلامه وشرحها شرح الفاضل الشريف استدل بعدم لزوم المحذور المذكور على التقدير المذبور على عدم لزوم التناهي والحدوث لمهية الجسم من حيث هي هي ومبنى هذا الاستدلال على انهما لو كانا لازمين لها لم يكن بد من هذا المحذور على التقدير المذكور وفيه نظر اما اولا فلما مر انه من خواص الذاتي لا يوجد في لازم المهية واما ثانيا فلانه يلزم ح ان يكون من تصور جسما موجودا في الخارج غير حادث مناقضا في نفسه متصورا للجسم غير جسم لان نسبة الحدوث الى الجسم الموجود في الخارج نسبة الزوجية الى تهية الاربعة فلا يصح قوله فان من تصور جسما قديما لم يكن ذلك الشخص مناقضا في نفسه ولا متصورا الجسم غير جسم كما لزمه ذلك في تصور اربعة غير زوج لان الوجود في الخارج معتبر في مفهوم القديم ضرورة انه من اقسام الموجود في الخارج فتصور الجسم قديما تصوره موجودا في الخارج غير حادث ثم قال وقسم آخر يلحق المهية باعتبار وجودها في الذهن اي يكون لخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضه للمهية نحو الذاتية والعرضية والكلية والجزئية العارضة للاشياء الموجودة في الذهن

بشرط

بشرط وجودها فيه وقال الفاضل الشريف في شرحه بعد التعبير المذكور فلا يحاذي به امر في الخارج وهذا القسم هو المسمى بالمعقولات الثانية ويرد عليه ان المعقول الثاني شرطه ان لا تعقل الا بعد تعقل مفهوم يعتبر عروضه له صرح الفاضل المذكور بذلك في الحواشي التي علقها على شرح المطالع والقسم الثالث من العوارض لا يلزمه ذلك اذ لا يثبت بعد ان العوارض الذهنية لا تعقل الا بعد تعقل معروضاتها والامثلة الجزئية لا تفيد ومن قال في تقرير هذه المناقشة ان العوارض الذهنية لم لا يجوز ان ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها لم يصب فيه حيث لج وزعم قدر الحاجة فان مدار المناقشة المذكورة على جواز تعقل تلك العوارض قبل تعقل معروضاتها ولا حاجة فيها الى جواز تعقلها منفكا عن تعقل معروضاتها ثم ان قول الشارح المذكور فلا يحاذي به امر في الخارج صريح في ترتيب الحكم المذكور على الشرط المذبور فعلى هذا الوجه لعده امرا آخر معتبرا في حد المعقول الثاني يكون المعتبر فيه قيدان كما صرح به في الحواشي التي علقها على شرح التجريد حيث قال وبالجملة فالمعتبر في المعقولات الثانية امران احدهما ان لا تكون معقولة في الدرجة الاولى بل يجب ان تعقل عارضة لمعقول آخر في الذهن وثانيهما ان لا يكون في الخارج ما يطابقها لان القيد الاول في معنى الشرط المذكور فان ما يجب ان يعقل عارضا لمعقول آخر في الذهن لا يكون الا من العوارض الذهنية التي لخصوصية الوجود الذهني مدخل في عروضها لمعروضاتها لان ما يصح عروضه لمعروضه في الخارج يجوز ان يعقل له عارضا في الخارج فلا يكون بحيث لا يمكن تعقله الا عارضا له في الذهن وبما قررناه اتضح ما في قوله في الحاشية المذكورة وكل ما يعقل في الدرجة الاولى فهو معقول اول موجودا كان او معدوما مركبا او بسيطا وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره اذا كان في الخارج ما يطابقه كالاضافات اذا قيل بتحققها في الخارج من الخلل لانه لا يخلو من ان يكون مراده من قوله وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره سواء كان عروضه له في الذهن او في الخارج فلا وجه له اذ ح لا يكون له مساس للمقام لان الكلام فيما عروضه في الذهن خاصة او يكون مراده ان يقال وكذا ما لا يعقل الا عارضا لغيره في الذهن فلا صحة له لعدم انتظامه مع الشرط المذكور فان ما يكون كذلك لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الموجود في الخارج من العوارض يمكن ان يعقل عارضا في الخارج ولا يلزمه ان لا يعقل الا عارضا في الذهن ثم قال اعني صاحب المواقف فنبهوا بقولهم ان المهيات غير مجعولة على ان المجعولية انما تلحق الهوية لا المهية اي هي من عوارض الوجود الخارجي او الذهني لا من عوارض المهية من حيث هي هي فلو تصور مثلا انسان غير مجعول لم يكن ذلك المتصور لانسانه ناحيا يلزم التناقض وارادوا

يجيء قول الائمة النافين للمجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وهذا الكلام حق لا مرية فيه لان الاحتياج الى
الفاعل الموجد من لوازم الوجود دون الماهية الى هنا كلامه فان قلت الوجود فرع الاحتياج ضرورة
انه فرع التاثير وهو فرع الاحتياج وفرع الفرع فرع فكيف يكون الاحتياج من لوازم الوجود المتفرعة
عليه قلت ما يتقدم على الوجود هو الاحتياج الى الغير مطلقا المعلل بالامكان وما هو من لوازم الوجود
المتاخر عنه هو الاحتياج الى العلة المعينة التي اوجدت المعلول فان الممكن قبل وجوده بل قبل تاثير العلة
فيه يحتاج الى علة ما ولذلك يصح ان يتوارد عليه العلل المستقلة على سبيل البدل وبعد تاثير العلة المخصصة
المعينة فيه يحدث له احتياج الى خصوص تلك العلة ولذلك لا يصح ان يتعاقب عليه علتان بان يحدث
باحديهما ويبقى بالاولى بعد انعدام الاخرى فافهم هذا فانه من لطايف الاسرار التي غفلت عنها فاتر القوم
وبه ينحل الاشكال المشهور في المسئلة الاولى تقريره ان المعلول لا يخ من ان يتوقف على واحدة من تلك
العلل بعينها اولا فعلى الاول لا يمكن ان يوجد بدونها فلا يكون ما عداها من العلل المستقلة الكافية في
وجوده والمفروض خلافه وعلى الثاني لا تكون تلك العلة علة له لان ما لا يتوقف عليه الشيء لا يكون
علة له وهذا ايضا خلاف المفروض ووجه الانحلال ظاهر مما قدمنا فتدبر بقي ههنا شيء وهو ان
الشارح الفاضل قال في شرح قول صاحب المواقف انما يلحق الهوية لا الماهية اي من عوارض
الوجود الخارجي لا من عوارض الماهية من حيث هي هي ولا يخفى ما فيه من القصور فان حق المقام
ح اي على تقدير ان يكون المراد من الهوية الوجود الخارجي كما توهمه ان ينفي كونه من القسمين
الاخيرين والحق ان مراد صاحب المواقف من الهوية ما في الوجودين على ما بينا فيما تقدم لا ما يخص
الخارجي لان الوجود الذهني ايضا مما تحتاج الماهية في الاتصاف به الى العلة فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الموجد ينتظمه وعدم اختصاص الهوية بالموجود الخارجي مما اعترف به الفاضل المذكور حيث
قال في اوايل الامور العامة من شرحه المذكور ان الجزئيات المدركة بالحواس ممتازة عن غيرها
بالحقيقة والهوية وليست بموجودات خارجية بل ذهنية ثم قال اعني صاحب المواقف وقال بعضهم
قد ارادوا بالمجعولية الاحتياج الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما وانها اي المجعولية
تلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها فان الاحتياج الى جزئها الداخل في قوامها
يلحقها لنفس مفهومها من حيث هو هو قطعا فاينما وجدت الماهية المركبة كانت متصفة بالاحتياج
الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان اشتركتا في الاحتياج اللازم
للوجود وارادوا بقولهم الامكان يعرض البسيط اذ ليس فيه شيئان وان الاحتياج العارض

للماهية

للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور عروضه للماهية البسيطة وهذا ايضا
كلام صواب لا شبهة فيه الى هنا كلامه وفيه بحث وهو ان موجب ما ذكره من ان لحوق المجعولية
بالمعنى المذكور للماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها هو ان لا يكون لمطلق الوجود ايضا
مدخل في لحوقها للماهية وهذا خلاف ما قرره الشارح الفاضل فيما تقدم من ان لمطلق الوجود مدخلا
في لازم الماهية من حيث هي هي ايضا فالصواب ان يقال انها تلحق الماهية المركبة لذاتها لا لوجودها
وان كان في لحوقها اياها لا بد من الوجود فان مدخله في اللحوق لا في اللاحق فافهم هذا فانه من
الدقايق ثم قال وقال بعضهم الماهية مجعولة مطلقا سواء كانت مركبة او بسيطة وقد ارادوا عروض
المجعولية لها في الجملة اي ارادوا ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون عروضه لنفس الماهية
او للوجود واعم من ان يكون الى الفاعل الموجد او الجزء المقوم وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه
الى هنا كلامه مشروحا ثم قال الشارح الفاضل هذا تقرير ما حرره المص وفيه بعد لان البحث عما يلحق
الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في كثير من لواحقها
فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فايدة وايضا كما ان الماهية الممكنة محتاجة الى الفاعل
في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل
من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا
او غير بين وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا
والتقييد تكلفا انتهى كلامه ولقد اصاب فيما ذكره اولا دون ما ذكره ثانيا اذ لا يلزم من ثبوت
الاحتياج الى الفاعل في الوجودين ان يكون المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل من لوازم الماهية
الممكنة والتعليل الذي ذكره بقوله فانها اينما وجدت الخ قاصر لان في لوازم الماهية من حيث هي
امرا آخر وراء ما ذكره وهو ان يكون الماهية مقتضية له من حيث هي هي وذلك الامر مفقود ههنا
وقد نبه صاحب المواقف بقوله انما تلحق الهوية لا الماهية فلو تصور انسان غير مجعول لم يكن انسانا فانه
لو كانت الماهية من حيث هي مقتضية للمجعولية بالمعنى المذكور كان الاربعة من حيث هي مقتضية
للزوجية لما افترقتا في الحكم المذكور وهو قوله فلو تصور انسان الخ وايضا مراده من الاحتياج الى
الفاعل المذكور في تفسير المجعولية الاحتياج الى الفاعل الموجد وقد بينا لك فيما سبق ان ذلك الاحتياج
انما يثبت للمعلول بعدما اثر العلة فيه والمعلول هو الهوية دون الماهية فالاحتياج المذكور من لواحق
الهوية لا الماهية فكيف يكون من لوازمها واعلم ان المراد من المثالين المذكورين فيما سبق ان لا يكون

مسلك النظر من تلامذة افلاطون ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ في الاشارات لارسطو صاحب المشائين لالانه استاذهم كما توهمه الفاضل السمرقندي حيث قال في شرح الصحايف ان المشائين طايفة من تلامذة ارسطو كانوا ياخذون هذا العلم ماشين لعدم فرصتهم لازدحام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرناه في تواريخ الحكماء فانه ذكر فيها بعد بيان المشائين افاذهبا واما المشاؤون المطلق عند الجلوس ص [illegible] هم اهل لوقين وكان افلاطون يلقن الحكمة لهم ماشيا تعظيما لها وتابعه على ذلك ارسطو فسمي هو واصحابه المشائين واصحاب الرواق هم اهل المظال وكان لافلاطون تعليمان تعليم تحليس وهو الروحانية الذي لايدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة وتعليم كايس وهو الهيولانيات الى هنا ماذكرفيها ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته ماشيا هو ان في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من تسخين نوع الدماغ صحيح
معاونة في الحركة الفكرية وسرعتها

تمت الرسالة اللطيفة

رسالة في تحقيق قول القائلين بالحال

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الملك المتعال ذي الجلال والجمال والصلوة على من بلغ لحسن الفعال ذروة الكمال محمد صاحب الحال والقال ناصب لواء الاعجاز في نظم المقال وعلى آله وصحبه مالمع الآل ولمع طيف الخيال في البال وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق مقال القائلين بالحال من اصحابنا واصحاب الاعتزال وتحرير ماذكروا في مقام الاستدلال وتقرير ماورد عليهم من الاشكال ولابد من تمهيد مقدمة امام المرام وهي ان المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج قالوا بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وقد افصح عن هذا الفاضل المحقق نصير الطوسي في تلخيص المحصل حيث قال وينبغي ان يعلم ان القائلين بان المعدوم شيء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفي ويقولون كل موجود ثابت ولاينعكس ويثبتون الواسطة بين الموجود والمعدوم ولايجوزون بين الثابت والمنفي واسطة ولايقولون الممتنع معدوم بل يقولون انه منفي انتهى كلامه ثم منهم من قال بالحال كابي هاشم واتباعه ومنهم من انكره وهم عامة المعتزلة فالحال اخص من مطلق الواسطة بين الموجود والمعدوم وذلك لان القيام بالموجود في الجملة شرط في الحال دون مطلق الواسطة وقد افصح عن هذا ايضا الفاضل المذكور في الكتاب المزبور بقوله انهم يقولون ان الوجود اخص من الثبوت

والموجود

والموجود كل ذات له صفة الوجود والمعدوم كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لايكون لها ذات لاجرم لاتكون موجودة ولامعدومة ومن ههنا ذهبوا الى القول بالواسطة انتهى كلامه وفي موضع آخر من الكتاب المذكور وعندهم الممتنع ليس بموجود ولامعدوم والحال ليس بموجود ولامعدوم وهذا القول منه صريح في ان الممتنع مادة افتراق الواسطة عن الحال عندهم وهذا الفرق بين الحال ومطلق الواسطة قد خفي على من حسن الظن بشانهم حتى زل اقدامهم في هذا المقام وضل من تبعهم من الاقوام منهم صاحب المواقف حيث قال في قسمة المعلومات اما ان يقال بان المعدوم ثابت اولا وعلى التقديرين اما ان يثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وهو الحال اولا وهذا صريح في ان القول بثبوت المعدوم لايستلزم القول بثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم وفي ان الواسطة ليست الا الحال ثم قال الثالث المعدوم ثابت ولاواسطة وهو مذهب اكثر المعتزلة وهذا القول منه نص فيما ذكرناه ومما زل فيه قدم ذلك الفاضل في هذا المقام انه قال وبطلان ثبوت الواسطة بين الموجود والمعدوم ضروري وانما موجبه لزوم احد الامرين السفسطة وكون النزاع لفظيا حيث قال لما عرفت ان الموجود ماله تحقق والمعدوم ماليس كذلك ولاواسطة بين النفي والاثبات ضرورة واتفاقا فان اريد نفي ذلك فهو سفسطة وان اريد معنى آخر لم يكن النفي والاثبات متوجهين الى معنى واحد فيكون النزاع لفظيا ولايذهب عليك انه على التقدير الثاني لايلزم البطلان الضروري واعلم ان المتاخرين قاطبة زعموا ان القائلين بالحال استدلوا عليه بان يقال الوجود ليس بموجود والازاد وجوده على ذاته لانه يشارك ساير الموجودات في الموجودية ويمتاز عنها بخصوصية هي ذاته فيتزايد وجوده على ماهيته ويتسلسل وجود بعد وجود الى غير النهاية ولامعدوما والالاتصف الشيء بنقيضه ثم انه تصلف كما هو دابه في الكتاب المذكور وقال والذي احسبهم مبانا يناخم اليقين انهم وجدوا امفهومات يتصور عروض الوجود لها فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما ووجدوا امفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات ثانية لاموجودة ولامعدومة فنحن نجعل العدم للوجود سلب ايجاب وهم يجعلونه له عدم ملكة ولاننازعهم في المعنى ولافي التسمية الى هنا كلامه ومنشؤ الغفول عن تحقيق مذهبهم واصل مقالهم في هذا المقام وانت بعدما احطت مانقلناه في تلخيص المحصل عرفت ان مازعمه في هذا النزاع بمعزل عما قالوه كيف فان كل صفة لايكون لها ذات واسطة بين الموجود والمعدوم عندهم سواء كانت من المعقولات الثانية اولا

ولم يعلموا ان موجب الاحتجاج على الوجه المذكور القول بالواسطة بين النقيضين لان المقدمة القائلة
لا معدوم ما والا لاتصف الشيء بنقيضيه صريحة في ان المراد من الموجود والمعدوم الذين اثبتوا الواسطة
بينهما ما هما في طرفي النقيض وقد عرفت انهم لا يلتزمونه بل يصرحون بان الواسطة التي يثبتونها بين
الموجود والمعدوم اللذين ليسا في طرفي النقيض قال الفاضل المحقق في تلخيص المحصل بعد نقله الاحتجاج
المذكور على ما قرره الامام في المحصل اقول يمنع حجة عليهم يعني الامام لهم من غير ان يرضوا به فان الموجود
والمعدوم عندهم ليسا متناقضين فان طرفي النقيض يجب ان يعمّا الاحتمالات وعندهم الممتنع
ليس بموجود ولا معدوم والحال ليس بموجود ولا معدوم فقوله الموجودية متناقضة للمعدومية
والشيء لا يكون عين نقيضه لا يوافق اصولهم انتهى ومن ههنا تبين ان من وهم ان الفاضل المذكور
اجاب بقوله في التجريد والوجود لا يرد عليه القسمة عن الاحتجاج على الوجه المزبور فقد وهم كيف
منكر بوقوع الاحتجاج على ذلك الوجه منهم بل بصحته على اصلهم ومع ذلك كيف يقصد الجواب
عنه وعندي الصواب في تقرير الاستدلال ان يقال ان الموجود والمعدوم ليسا في طرفي النقيض
بل بينهما واسطة والا اي وان لم يكن بينهما واسطة بل كانا في طرفي النقيض يلزم خلاف المفروض
واللازم بط وكذا الملزوم وتقرير الملازمة انه ح اي على تقدير عدم الواسطة بين الموجود والمعدوم
نقول ان الوجود ليس بموجود الى آخر ما ذكر فيما تقدم واجيب عن الدليل المذكور باختيار كل
من شقي الترديد اما باختيار الاول فبان يقال الوجود موجود ووجوده نفسه فان كل مفهوم
مغاير للوجود فانه انما يكون موجودا بامر زائد عليه وامتيازه عن ما عداه بقيد سلبي وهو ان
وجوده ليس زائدا على ذاته اصلا فلا بس ويرد عليه ان مراد المستدل من الموجود المتعارف
وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للجواب بالوجه المذكور على اختيار الشق الاول وايضا المراد
من الموجود الموجود في الخارج ولو كان الوجود موجودا في الخارج لما صح قيامه بالماهية من حيث
هي ضرورة ان قيام الصفة الموجودة مشروط بوجود موصوفها واما الجواب باختيار الثاني
فبان يقال الوجود معدوم وانما يمتنع اتصاف الشيء بنقيضه بهو هو بان يقال مثلا الوجود
عدم الموجود معدوم اما اتصافه بنقيضه بالنسبة والاشتقاق فلا يمتنع فان كل صفة قائمة بشيء
فرد من افراد نقيضه كالسواد القائم بالجسم فانه لا جسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو
لا جسم ولا بعد في ان يصدق ايضا الوجود ذو لا وجود وفيه ان اصل الجواب صحيح الا ان تقريره
على الوجه المذكور منازع عن نهج الصواب وذلك ان المحمول اذا كان مشتقا او في حكمه يجوز ان يصدق

على غيره وان كان نقيضا له كمفهوم الكلي فانه يصدق على مفهوم الجزئي الذي نقيضه واذا لم يكن مشتقا ولا
في حكمه لا يمكن صدقه على الوجود كما لا يصدق عليه مفهوم العدم هذا في الصدق بطريق المواطاة
بان يحمل احدهما على الآخر بهو هو فان العبرة بهذا النوع من الصدق لكون المحمول مشتقا حقيقة
او حكما ولا تاثير فيه لكون احدهما نقيضا للآخر كما هو الظاهر من تقرير الجواب على الوجه المذكور
واما في الصدق بطريق الاشتقاق فالامر على عكس هذا فانه ح لا بد ان لا يكون المحمول مشتقا ولا
في حكمه وايضا لا وجه لقياس قولنا الوجود ذو عدم على قولنا الجسم ذو لا جسم لقيام الفرق بينهما
فان معنى القول الثاني ان الجسم ذو شيء لا جسم وليس معنى الاول الوجود ذو شيء هو عدم
وتوضيح ذلك ان الجسم يتصف بالسواد الذي يصدق عليه اللاجسم ولا يلزم من ذلك اتصاف الجسم بما
يتصف به السواد ويصدق عليه بخلاف الوجود فانه يتصف بالعدم نفسه على تقدير كونه معدوما
لا بما يتصف به العدم ويصدق عليه وذلك لان الوجود في قولنا الوجود ذو عدم مثل الجسم في
قولنا الجسم ذو سواد وليس معناه انه ذو شيء يصدق على ذلك الشيء العدم ليكون على وزان قولنا
الجسم ذو لا جسم فيلزم فيه اتصاف الوجود بالعدم كما يلزم في قولنا الجسم ذو سواد اتصاف الجسم
بالسواد وانما قلنا ان اصل الجواب صحيح لان الممتنع اتصاف الشيء بالنقيضين لا اتصاف احدهما
بالآخر ومن ههنا تبين فساد الجواب الذي اشار اليه الفاضل الطوسي في التجريد بقوله والوجود
لا يرد عليه القسمة وتقريره ان الترديد في المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة الواقع في الاستدلال
مما لا يصح عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها معان محصلة معقولة بل مجرد
اعتبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلان قوله الوجود موجود بنفس ثبوت
الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان ثبوت الشيء نسبة لا يعقل الا بين متغايرين واذ لا تغاير
بين الشيء ونفسه امتنع ان يدرك ههنا نسبة قطعا واما الجزء الثاني فلان قوله الوجود معدوم معناه
سلب الوجود عن نفسه لا لما قيل انه لو فسر العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا بين الفريقين لما وقفت
فيما تقدم على فساده بل لان موجب تمشية الاستدلال ذلك على ما وقفت عليه ايضا وسلب الوجود
عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان ثبوته لنفسه اذا لم يكن متصورا امتنع ورود السلب عليه ضرورة
ان السلب فرع تصور الايجاب وكيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة بين بين
فحيث لا يتصور نسبة ايجابية لم يتصور هناك ايجاب ولا سلب واما الجزء الثالث فلان قوله الوجود
لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات الوجود للوجود واثبات سلب سلبه له وليس شيء منهما

بتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر في الجزء الثاني لم يتصور اثبات سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور سلب سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة خارجة عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يتصور صدقها ويصح الاستدلال بها واما الرد عليه بانا لا نم ان الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود بمعنى ذو وجود ومفهوم ذو وجود مغاير لمفهوم الوجود والنسبة التي هي مورد الايجاب والسلب انما هي بين الوجود وذو وجود وقس على هذا قولنا الوجود معدوم فرد ود لما قيل اذا كان معنى قولنا الوجود موجود الوجود ذو الوجود كما اعترف به فقولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الوجود لنفسه اشتقاقا لانه لا يعترف بان معنى ذو وجود ما ثبت له الوجود وانكار تضمن قولنا الوجود موجود ثبوت الشيء لنفسه صريحا فيه بل نقول ان معناه من له الوجود اعم من ان يكون بطريق الثبوت او بطريق آخر كما في قولنا زيد ذو مال بل بان مراد المستدل بالوجود معناه المتعارف لان من اثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم انما اثبت بينهما على معناهما المتعارفين وهو ما يقوم به الوجود فلا مجال للتوجيه المذكور من طرفه واما ما قيل من ان مفهوم الموجود مجمل يصح للعقل تحليله في بعض الصور فلا نم انه يلزم صحة التحليل في جميع الصور

حتى يلزم في هذه الصورة ثبوت الشيء لنفسه

فليس بشيء اذ ينهدم اساس الاستدلال

المذكور كما لا يخفى على من له ادنى تامل

تمت الرسالة

رسالة في التعريب

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي جعل مبنى كلام العرب ○ على المبني والمعرب ○ وفضله الى العربي والمعرب ○ والصلوة على محمد الذي اعجز بفصاحة اللسان فصحاء العرب العرباء ○ وعلى آله وصحبه من المهاجرين والانصار والتابعين باحسان من المقيمين في الامصار والغرباء ○ وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق تعريب الكلمة الاعجمية وتفصيل اقسامه وتمييزه عما يشابهه وليس منه فانه دقيق جدا قلما يتفطن له وذلك ان العرب كما يستعمل الكلمة الاعجمية ويجعلها جزءا من الكلام بعد التعريب كذلك يستعملها ويجعلها جزءا منه قبله والاستعمال الاول على ثلثة اوجه فجملة اقسام الكلمة الاعجمية المستعملة في كلام العرب اربعة وتفصيل تلك الاقسام ان تلك الكلمة لا تخلو من ان تكون مغيرة بنوع تصرف من تبديل حرف وتغيير حركة او لا تكون مغيرة اصلا وعلى كل من التقديرين لا تخلو من ان تكون ملحقة بابنية كلام العرب او لا تكون ملحقة بها فالاقسام اربعة احدها ما لم تتغير ولم تكن ملحقة بابنية كلامهم كخراسان وثانيها ما لم تتغير ولكن كانت ملحقة بابنية كخرم وثالثها ما تغيرت ولكن لم تكن ملحقة بها كآجر ورابعها ما تغيرت وكانت ملحقة بها كدرهم وابن ام قاسم لم يعتبر التفصيل في غير المغيرة فجعل القسمين الاولين قسما واحدا حيث قال في شرح الالفية ان الاسماء الاعجمية على ثلثة اقسام قسم غيرته العرب والحقته بكلامها فحكم ابنيته في اعتبار الاصلي والزائد والوزن حكم ابنية الاسماء العربية الوضع كدرهم وقسم غيرته ولم تلحقه بابنية كلامها فلا يعتبر فيه ما يعتبر في الذي قبله نحو آجر وقسم تركوه غير مغير فما الحقوه اي من هذا القسم الاخير بابنية كلامها عد منها نحو خرم الحقوه بسلم وما لم يلحقوه بابنية كلامها لم يعد منها نحو خراسان لا يثبت فعالان انتهى فكلمة الدرهم فارسي معرب اصله درم فغير بزيادة الهاء الحاقا له بصيغة قال الخليل ليس في كلامهم العرب فعلل الا اربعة احرف درهم وهجرع وجلبع وقلفع ذكره في تضعيف قول القائلين ان ضفدع بفتح الدال والآجر الذي يبنى به فارسي معرب ذكره الجوهري والخرم العيش الواسع ذكره ابن السكيت وقال الخطيب التبريزي في الايضاح شرح سقط الزند ويجوز ان يكون الخرمية نسبت اليه لانهم يتبعون في الاشياء واصل خرم فارسي معرب وقال صدر الافاضل في ضرام السقط شرح الديوان المذكور الخرم نبت به يشبه الشيب

درهم

الواسع العيش ح

آجر

خرم

اراد به سراج القطرة هذا المعنى مخصوص بلغة العرب ومن ههنا ظهر ان الكلمة الاعجمية
بعد تعريبها يجوز ان توضع لمعنى آخر غير معناها الاصلي وذلك لا ينافي كونها معربة باعتبار
المعنى الاول قال صاحب الكشاف في تفسير سورة الدخان ان معنى التعريب ان يجعل الاسم
عربيا بالتصرف فيه وتغييره عن منهاجه واجرائه على اوجه الاعراب وقال الجوهري في
الصحاح وتعريب الاسم الاعجمي ان يتفوه به العرب على منهاجه وبين القولين المذكورين
عموم وخصوص من وجه لاجتماعهما في القسم الرابع من المعرب وافتراق القول الاول
عن القول الثاني في القسم الثالث منه وافتراق القول الثاني عن القول الاول في
القسم الثاني منه واما القسم الاول فعلى موجب ذينك القولين لا يكون من المعرب مع
انه يكون جزءا من كلام العرب قال شاعرهم قالوا خراسان اقصى ما يراد بنا ثم القفول
فقد جئنا خراسان . والحريري صاحب المقامات يوافق الجوهري حيث قال في كتابه
الموسوم بدرة الغواص في اوهام الخواص ويقولون للعبة الهندية الشطرنج بفتح
الشين وقياس كلام العرب ان يكسر لان مذهبهم انه اذا عرب الاسم الاعجمي
رد الى ما يستعمل من نظايره في لغتهم وزنا وصيغة وليس في كلامهم فعلل بفتح الفاء
وان المنقول عنهم في هذا الوزن فعلل فلهذا اوجب كسر الشين من الشطرنج ليلحق
بوزن جردحل وهو الضخم الفخم من الابل وقد يجوز في الشطرنج ان يقال بالشين المعجمة
لجواز اشتقاقه من المشاطرة وان يقال بالسين المهملة لجواز ان يكون مشتقا من
التسطير عند التعبية ومثله تسمية الدعاء للعاطس بالتسميت والتشميت
اشارة بالسين المهملة الى ان يرزق السمت الحسن وبالشين المعجمة الى جمع الشمل
لان العرب تقول تشمتت الابل اذا اجتمعت في المرعى وقيل ان معناه بالشين المعجمة
الدعاء لشوامته وهي اسم الاطراف الى ههنا كلامه وقد ردّ من نظر في الكتاب المذكور
وعلق عليه الحواشي فقال هذا ليس بصحيح الا يرى ان سيبويه قال في الاسم المعرب كتاب
من العجم ربما الحقوه بابنية كلامهم وربما لم يلحقوه فذكر مما الحق بابنيتهم قولهم درهم بهرج
ومما لم يلحق بابنيتهم نحو آجر وفرند وابراهيم وابريسم فهذا يبطل ما ذكره على ان ائمة
اللغة لم يذكروا هذه اللفظة الا بفتح الشين وقد ذكرها ابن السكيت في كتاب اصلاح
المنطق وذكرها غيره وقوله اشتقاقه من المشاطرة هذا غلط واضح لان الاسماء الاعجمية

لا تشتق

لا تشتق من الاسماء العربية الا ترى انهم ابطلوا قول من زعم ان ابليس مشتق من ابلس
بامتناع صرفه وايضا فانه جعل هذه الكلمة خماسية واشتقاقها من الشطر يوجب انها
ثلاثية وتكون النون والجيم زائدتين وهذا بين الفساد انتهى كلامه وفي قوله لان الا
الاعجمية لا تشتق من الاسماء العربية كلام نمر عليك في هذه الرسالة باذن الله تعالى ثم ان
ما نقله عن سيبويه اشد توسيعا لدايرة التعريب من القولين المنقولين عن الزمخشري
والجوهري اما عن الثاني فلانه شرط فيه الالحاق بابنية العرب واما عن الاول فلانه
شرط فيه التغيير عن منهاج اصله والمنقول عن سيبويه خلوه عن الشرطين المذكورين
وكلام الامام الواحدي صريح في عدم لزوم ما ذكره الجوهري والحريري حيث قال في شرحه
ديوان المتنبي عند قوله واوهم ان في الشطرنج همي وفيك تاملي ولك انتصابي النطرنج
معرب والاحسن كسر الشين ليكون على وزن فعلل مثل جردحل وقرطعب وليس في
كلام العرب فعلل وقيل انه معرب من شش رنج يعني ان من اشتغل ذهب عناؤه باطلا
حيث قال والاحسن كسر الشين فاثبت في خلافه الحسن وراء الصحة والظاهر انه معرب
من صد رنك لا من شش رنج وصد رنك فارسي مركب من كلمتين احديهما صد ومعناه
بالعربية مائة وثانيهما رنك ومعناه بالعربية الحيلة والمراد من العدد المذكور المبالغة
في الكثرة وعلى هذا يكون في الاسم المذكور اشارة الى ان مبنى تلك اللعبة على الافكار
الدقيقة والحيل اللطيفة وتبديل الكاف بالجيم في تعريب الكلمة الفارسية شايع
ذايع كما في نرجس وجلنار وجلنجبين وعلى تقدير ان يكون اصله شش رنج ينبغي ان يكون
معناه مزال الالم فان تلك اللعبة سبب لتشحيذ الخاطر وتنشيطه لا ما ذكر من صيرورة
السعي باطلا والعناء هباء لان الاصل في مثل هذه الاسماء الاشعار بالمدح لا الانباء
عن الذم وقال جمال الدين عبد الله بن هشام صاحب مغني اللبيب في شرحه لقصيدة
كعب بن زهير في مدح رسول الله عم الشطرنج يروى بالمهملة لانه يجعل اسطرا
وبالمعجمة لان اللاعبين يقتسمان النطع شطرين والشطر النصف قال عنترة بن شداد
العبسي اني امرؤ من خير عبس منصبا شطري واحمي سايري بالمنصل وذلك ان
اباه عربي وامه امة فشطره من جهة ابيه يفاخر به الناس وشطره من جهة امه
يحامي عنه بالمنصل وهو السيف انتهى كلامه والظاهر منه انه لا يقول بتعريب الشطرنج

ومن قال بتعريبه صاحب القاموس الا انه لم يتعرض لاصله وبنائه واعلم ان اللفظ المعرب
ان كان موافقا لواحد من ابنية لغة العرب جاريا على وفق اصل من اصولهم تحرزتم فلا حاجة
في تعريبه الى التغيير والا فلا بد فيه من نوع تغيير اما للالحاق بابنيتهم كما في الدراهم على
ما تقدم بيانه واما للتوفيق لاصولهم كما في مهندس قال الجوهري في الصحاح الهنداز
معرب واصله بالفارسية انداز ويقال اعطاه بلا حساب ولا هنداز ومنه المهنداز الذي
يقدر مجاري القني والابنية الا انهم صيروا الزاء سينا فقالوا مهندس لانه ليس في
كلام العرب زاء قبلها دال ومن المعربات الزنديق صرح به الجوهري حيث قال في الصحاح
الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء المحذوفة
واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة وسكت عن بيان اصله من لغة العجم
كانه لم يقف عليه ووهم فيه صاحب القاموس حيث قال انه معرب زن دين اذ
الصواب انه معرب زند قال الامام المطرزي في المغرب قال ابو الليث الزنديق
معروف وزندقته انه لا يؤمن بالآخرة ووحدانية الخالق وعن ثعلب ليس زنديق
من كلام العرب قال ومعناه على ما يقوله العامة ملحد ودهري وعن ابن دريد
انه فارسي معرب واصله زنده اي يقول بدوام بقاء الدهر وفي مفاتيح العلوم
المشهور بالتفسير الكبير الزنادقة هم المانوية وكان المزدكية يسمون بذلك
ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة واظهر كتابا
سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذي يزعمون انه
نبي فنسب اصحاب مزدك الى زند وعربت الكلمة يعني زندي فقيل زنديق وزعم
الفاضل الشريف انه معرب زندي حيث قال في شرحه للمفتاح وحواشيه
المنقولة عنه وصير العالم النحرير زنديقا اي مبطنا للكفر نافيا للصانع الحكيم
او قائلا بالهين خالق الخير وخالق الشر فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر
وهو مذهب المجوس فقيل الزنديق معناه الزندي وزند اسم كتاب مزدك الذي ظهر
في زمان قباد واباح الفروج فقتله انوشيروان الى ههنا كلامه وانما رجحنا القول
بانه معرب زند على القول بانه معرب زندي لان الياء في آخر الكلمة لمطلق النسبة
في لغة الفرس والهاء فيه للاختصاص والانتساب الخاص بزندي الى هذا الفرق

مهندس ومهنداز

زنديق

وهم

ما في بنجه

ما في بنجه وبنفشه من النسبة اللازمة الى العدد المخصوص واللون المخصوص وما
في شهري وسپاهي من النسبة الغير اللازمة الى المكان المخصوص والصنف
المخصوص وقد اوضحنا هذا الفرق في رسالتنا الموسومة بالفروق ولا يذهب
عليك ان المناسب لحال المنتسبين الى الزند هو الثاني دون الاول ثم ان
ابطان الكفر ليس اصل معنى الزنديق ولم يقصد الشاعر بقوله وصير العالم
النحرير زنديقا كيف والمنسوب الى الزند مظهر للكفر لا مبطن له فالفاضل المذكور
لم يصب في تفسيره بقوله اي مبطنا للكفر ومنها الباذق فانه معرب باده وهو
على ما ذكر في كتاب الاشربة من مقالة نعمان من الحقايق شرح المنظومة النسفي
من ماء العنب اذا طبخ ادنى طبخة حتى ذهب اقل من ثلثيه وغلى واشتد
وقذف بالزبد وانه حرام قليله وكثيره وقال خواهرزاده هو فارسي معرب
لانه في العجم يسمى باده ومن وهم ان باده في لغة الفرس يرادف مى فقد وهم فان
مى في لغتهم الخمر وقال صاحب القاموس الباذق بكسر الذال وفتحها ما طبخ من
عصير العنب ادنى طبخة فصار شديدا وقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان
والباذق تعريب باده بالفارسية ومنه حديث ابن عباس رضه انه سئل عن
الباذق فقال سبق محمد الباذق وما اسكر فهو حرام كذا في الفايق اي لم يكن الباذق
في عهد رسول الله عم وصاحب الهداية لم يفرق بينه وبين الطلاء حيث قال
واما العصير اذا طبخ حتى ذهب اقل من ثلثيه وهو المطبوخ ادنى طبخة ويسمى
الباذق وكذا صدر الشريعة لم يفرق بينهما حيث قال في شرح قول صاحب
الوقاية كالطلاء وهو ماء عنب طبخ فذهب اقل من ثلثيه الطلاء وهو الباذق
ولم يصب في ذلك فان الفرق بينهما مقرر ذكر في التحفة ان الطلاء اسم للمثلث
وهو المطبوخ من ماء العنب بعد ما ذهب ثلثاه وبقي الثلث فصار مسكرا
والباذق اسم لما طبخ من ماء العنب وذهب منه اقل من الثلثين بعد ما صار
مسكرا وقال الجوهري في الصحاح والطلاء ما طبخ من عصير العنب حتى ذهب
ثلثاه ويسميه العجم المنخبج ومن هنا ظهر انهما كما لم يصيبا في عدم الفرق بين الطلاء
والباذق كذلك لم يصيبا في تعيين حد الطلاء فان ما ذهب منه الاقل من الثلثين

باذق

هو المنقّف حيث نقض عليه ابو الليث حيث فسره في شرح الجامع الصغير
بالذي ذهب اقل من ثلثيه وصاحب القاموس ايضا اخطاء في عدم الفرق
بين الطلاء والمنقف حيث فسر الطلاء بالخاثر المنقف ومنها البريد فانه
معرب بريده دم قال العلامة الزمخشري في الفائق والبريد في الاصل البغل وهي
فارسية اصلها بريده دم اي محذوف الذنب لان بغال البريد كانت محذوفة
الاذناب فعربت الكلمة وخففت ثم سمي الرسول الذي يركبه بريدا
والسكة الموضع الذي كان يسكنه الفيوج المرتبون من رباط او قبة او
بيت او نحو ذلك وبعد ما بين السكتين اربعة فراسخ وكان يرتب في كل
سكة بغال انتهى كلامه وبهذا التفصيل تبين ما في كلام الجوهري وصاحب القاموس
حيث قالا البريد المرتب اثنا عشر ميلا والرسول وزاد الثاني قوله فرسخان
والرسل على دواب البريد من الخلل فتامل والفيوج بضم الفاء جمع فيج وهو
معرب پيك صرح به في القاموس ومنها الطست فانه معرب طشت وهو
لفظ فارسي ووهم فيه الامام المطرزي حيث قال في المغرب الطست مؤنثة وهي
اعجمية والطشت تعريبها فانه كما لم يصب في قوله ان الطست اعجمية لما عرفت انها
معربة انما الاعجمية لفظ طشت كذلك لم يصب في قوله والطست تعريبها لان
الطست مرخم من الطشت كما ان طس مرخم من طشت قال الشاعر البيت
الفارسي ~~قطار اشتر~~ قطار اشتر دبز صدوسي كه بارشني
طشت وطشتيان بود و نيسي وكذا الجوهري اخطاء في قوله ان الطست عربية
اصله الطس بلغة طي ابدل من احدي السينين تاء للاستثقال فاذا جمعت
او صغرت رددت السين لانك فصلت بينهما بالف او ياء فقلت طساس
او طسيس وتبعه صاحب القاموس حيث قال الطست الطس ابدل من
احدي السينين تاء وصاحب المجمل ايضا غافل عن تعريبها حيث قال الطس
لغة في الطست ومنها الموق فانه معرب موزه قال الجوهري والموق الذي
يلبس فوق الخف فارسي معرب ومنها الجرموق فانه معرب برموزه وهو ما
يلبس فوق الموق وقاية له عن الوحل والنجاسة والجوهري لم يصب في عدم

الفرق

الفرق بينه وبين الموق حيث قال والجرموق الذي يلبس فوق الخف وتبعه تاج
الشريعة حيث فسره في شرحه للهداية بما ذكره وقلده صدر الشريعة حيث
قال في شرحه للوقاية او جرموقيه اي على خفين يلبسان فوق الخفين ليكونا
وقاية لهما من الوحل والنجاسة فان كان من اديم او نحوه جاز عليهما المسح سواء
لبسهما منفردين او فوق الخفين وان كانا من كرباس او نحوه فان لبسهما منفردين
لا يجوز وكذا ان لبسهما على الخفين الا ان يكونا بحيث يصل بلل المسح الى الخف
الداخل ويرد هذا التفسير قول الامام قاضي خان في فتاواه وان لبس الخفين
فوق الخفين اه بعد قوله وان لبس الجرموقين فوق الخفين رد ظاهرا كما لا يخفى
ومنها سرادق فانه معرب سراطاق والجوهري حيث ما زاد على ان قال السرادق
واحد السرادقات التي تمد فوق صحن الدار كانه غافل عن كونه معربا وصاحب
القاموس ذكر البيت موضع الدار في تفسير السرادق ولم يحسن لان الصحن
والحرم الذي بمعنى سراي في الفارسية ينسبان الى الدار لا الى البيت و
الفاضل الشريف وهم فيه حيث وهم انه معرب سراپرده على ما صرح به في
الحواشي التي علقها على شرح المطالع ولا يخفى ما فيه من البعد لفظا ومعنى واصل
سراطاق طاق سرا قدم المضاف اليه كما هو قانون تلك اللغة عند جعل المركب
منهما اسما مثلا يقولون شاه نشاه الا انه غير مطرد لانهم كثيرا ما لا يغيرون
الترتيب بل يكتفون بقطع الاضافة مثلا يقولون خواجه سراي ستان سراي
بربط اصله بر بط بالاضافة على التشبيه ثم جعل اسما لآلة مخصوصة من آلات
الغناء ومنها كسري على ما زعمه الجوهري حيث قال وكسري لقب ملوك الفرس
بفتح الكاف وكسرها وهو معرب خسرو والنسبة اليه كسروي وان شئت
كسري مثاله حرمي عن ابي عمرو وجمع كسري الاكاسرة على غير قياس فان قياسه
كسرون بفتح الراء مثل عيسون وموسون بفتح السين ومنها دهقان فانه
معرب دهخان وهو مركب من كلمتين احدهما ده ومعناه القرية والاخرى
خان ومعناه الرئيس وقد مر ان في لغة الفرس قد يقدم المضاف اليه على المضاف
عند جعل المركب منهما علما فاصل دهخان خان ده ومعناه رئيس القرية صرح

بذلك الفاضل التفتازاني حيث قال في شرح الكشاف الدهقان رئيس القرية
ومقدم اصحاب الزراعة وهو معرب انتهى كلامه وما ذكره شمس الائمة السرخسي
في شرح المبسوط من ان دهقان اسم لمن له مناع واملاك ليس بذاك فان
قلت فعلى هذا يكون دهقان من الالقاب الشريفة المشعرة بالمدح والتعظيم
وقد ذكر في كتب الفقه في عداد ما يقذف به قلت قد تعرض الامام المذكور في الشرح
المزبور لهذا الاشكال وذكر وجه الاخلال حيث قال لو قال لعربي يا دهقان
لاحد عليه وهذه من اعجب المسائل فلفظ الدهقان قبنا للمدح والتعظيم وقد
ذكر بعضهم من جملة القذف وهذا لان العرب يستنكفون من هذا الاسم و
لا يسمون به الا العلوج فلا زالة الاشكال ذكره وتبين انه ليس بقذف ومنها
سمرقند فانه شمركند وهو ايضا مركب من كلمتين احدهما شمر والاخرى
كند لا خلاف في هذا انما الخلاف في معناهما قال ابن قتيبة في كتاب المعارف في
ترجمة شمر بن افريقيش احد ملوك اليمن انه خرج في جيش عظيم ودخل
ارض العراق ثم تفرق يريد الجيش فاخذ على فارس وسجستان وخراسان و
افتتح المداين والقلاع ودخل مدينة الصغد فهدمها فسميت شمركند ثم عربها
الناس فقالوا سمرقند وعلى هذا يكون كند بمعنى هدم مشتقا من كندن وقال
ابن خلكان في تاريخه بعد ما نقله ما قاله ابن قتيبة وليس الامر كما زعم انما
اصل الكلام ان شمر اسم لجارية الاسكندر مرضت فوضعت لها الاطباء
ارض ذات هواء طيب فاشاروا له بظاهر صغد فاسكنها اياها فلما طابت
بنى به مدينة وكند بالتركي هو المدينة فكانه يقول بلد شمر الى هنا كلامه وعلى
هذا يكون كند اسما جامدا آخر وهو مضاف على القاعدة التي تقدم بيانها
ولملاحظة هذا التغير قال ابن خلكان فكانه يقول بلد شمر والاقرب ما قدمه
من البيان هو القطع بالمعنى المذكور ومن كلامه تبين ان من زعم ان كند بالمعنى
الثاني فارسي لم يصب وكذا من فسره بالقرية ومنها دارابجرد فانه معرب من
داراب كرد قال ياقوت الحموي في معجم البلدان بعد الالف الثانية باء موحدة
ثم جيم ثم راء ودال مهملتين علم ولاية بفارس وفي الشرحين للمفتاح المنسوبين

سمرقند معرب

الصين

دارابجرد

الى الفاضل سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني انه علم بلدة بفارس واصله
مركب من كلمتين احدهما داراب وهو اسم ملك بناها والاخرى كرد بمعنى فعل وقد
وهم فيه الفاضل الشريف حيث قال فيما علقه على الكشاف انه مركب من كلمتين
احدهما دارا اسم ملك بناها والثانية بكرد لان بكرد مركب من كلمتين احديهما
كرد والاخرى حرف الباء التي تزاد في لغة الفرس على صيغة المضارع لتخصيصها
للحال في مقابلة حرف النون تزاد لتخصيصها للاستقبال فعلى ما ذكره يكون دارابكرد
مركبا من ثلث كلمات ومنها السياسة فانه معرب سه يسا وهي لفظة مركبة او ليهما
اعجمية والاخرى تركية فانه سه بالعجمية ثلثة ويسا بالمغلي الترتيب فكانه قال
التراتيب الثلثة وسبب هذه الكلمة على ما ذكر في النجوم الزاهرة ان جنكيز
خان ملك المغل كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها على ثلثة اقسام و
اوصاهم بوصايا لم يخرجوا منها وبقى فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف
اديانهم فصاروا يقولون سه يسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز فاذا
نقل ذلك على العامة فعربوها بتعريب الترتيب فقالوا سياسة ومنها منجنيق
فانه معرب دل على ذلك ما فيه من الجيم والقاف فانهما لا يجتمعان في كلمة عربية مثل
الجرموق والجردق والجوسق والجلاهق والفيج وغير ذلك وهذا باب مطرد وكذلك
الجيم والصاد لا يجتمعان في كلمة عربية مثل الصهريج والجص والصنج
والجصطل وغير ذلك وهذا ايضا باب مطرد وقال الجوهري في الصحاح الاصل في
المنجنيق من چه نيك تفسيره بالعربية ما اجودني ولا يذهب على من يعرف تلك اللغة
ان معنى من چه نيك ليس ما اجودني وقال صاحب القاموس المنجنيق بكسر اللام
آلة ترمي بها الحجارة كالمنجنوق معربة وقد يذكر فارسيتها من چه نيك اي انا ما اجودني
فزاد في الشطرنج بغلة حيث اتى في اول تفسيره انا وكانه غافل عن ان ما اتى آخرا
من كلمة في يغني عنه ولا يجامعه وقال ابن خلكان في تاريخه قلت فتفسيره من
انا وچه وتفسير چه ايش وتفسير نيك جيد اي انا ايش ولا يخفى ما فيه من
القصور والاقرب ان يكون منجنيق معرب منجك نيك ومنجك في لغة الفرس ما يفعل
بالحيل ومنها كنيسة قال الامام المطرزي في المغرب انه معرب كنشت وعندي

سياسة

فانه نقل

منجنيق

بين

كنيسة

انه معرب كلبيا لان كنشت معبد اليهود خاصة كما ان كليسا معبد النصاري قال
نظامي طبال نفير آه آهنين كوس رهبان كليساي افوسي وكليسا اصله كليسيا
فحذف احدى يائيه تخفيفا وكنيسة مخصوصة على ما ذكره الجوهري او مشترك بينهم و
بين اليهود على ما ذكره صاحب القاموس وعلى كلا التقديرين لا يجوز ان يكون معرب
كنشت لاختصاصه باليهود على ما مر والعجب ان المطرزي يوافق صاحب القاموس
في اشتراك الكنيسة بين اليهود والنصاري ومع ذلك يقول انها معرب كنشت و

ساباط

ومن غريب التعريب تعريب ساباط فلا معرب بلاش آباد على ما صرح به صاحب
القاموس حيث قال ساباط اسم موضع بالمداين لكسري معرب بلاش آباد ومنه
افرغ عن من حجام ساباط لانه حجم كسري مرة في سفره فاعناه فلم يعد للحجامة وقال
الجوهري في الصحاح والساباط سقيفة بين حائطين تحتها طريق وقولهم في المثل
افرغ من حجام ساباط حته قال الاصمعي هو ساباط كسري بالمداين وبالعجمية بلاس
آباد وبلاس اسم رجل وكانه غافل عن ان بلاس اسم اخي قباد عم انوشيروان
وكان كسري قتل اخيه وعندي ان ساباط معرب شاه آباد ومح تزول
الغرابة وشاه آباد مركب من كلمتين احديهما شاه ومعناه العظيم ومنه شاه راه
اي الطريق العظيم وشاه دانه وشاه رخ وعند الاطلاق ينصرف الي السلطان
وهو المراد هنا والاخرى آباد ومعناه المعمور والاصل آباد شاه فقدم المضاف
اليه عند النقل من المعنى الاضافي الي المعنى اللقبي كما هو داب اللغة الفارسية على
ما تقدم بيانه والمعنى الاضافي ما عمره السلطان فان قلت اذا كان معنى المعمور معنى
آباد فما معنى آبادان قلت معناه محل المعمور وذلك ان اصله آباد دان حذف
احدى الدالين تخفيفا كما حذف احدى البائين من آسياب بان فقيل آسيابان
وآبادان مركب من آباد بالمعنى المذكور ودان بمعنى الظرف والمحل ومنه جامه دان
وخامه دان وكلدان وناودان بمعنى الميزاب فان ناو في اللغة الفارسية الوابل
ونم الطل قال الفردوسي نيامد همي ز آسمان ناو نم همي بركشيدند نان باز دم
وقد يحذف الالف من ناو لوقوعه في الوسط كما يحذف من شاه وراه وماه ويقال نو
قال الفردوسي سخنها چون در گلستان نو است تراهوش بر دست گنجو است

وهم الجوهري انه معرب ووهم فيه لفظ صنم حيث قال انه معرب شمن وهو الوثن وليس
الامر كما وهمه فان شمن في اللغة الفارسية عابد الوثن لا الوثن قال الفردوسي صنم
آورد از پادشاه شمن صنم گشت بالين كلبين شمن ولو قال شمن گشته بتخانه
كلبين شمن لكان احسن وقال الرودكي بت پرست گرفته ايم همه اين جهان چون
بت است وما شمنيم

قابوس

ومنها قابوس فانه معرب كاووس وابو قابوس كنية النعمان
بن المنذر ملك العرب قال النابغة الذبياني فان يهلك ابو قابوس يهلك ربيع العيش
والشهر الحرام اراد بربيع العيش طيبه واراد بالشهر الحرام الامن لانه سببه

قيروان

ومنها
قيروان فانه معرب كاروان نص عليه الازهري وقال الجوهري في الصحاح والقيروان
القافلة فارسي معرب وفي مجاهد رضه يغدو الشيطان بقيروانه الي السوق انتهي كلامه

حديث

وفي تفسيره القيروان بالقافلة نظر ويظهر وجهه من كلام الحريري في درة الغواص
في اوهام الخواص وهو هذا ويقولون ودعت قافلة الحاج فينطقون بما يفضا الي
الكلام فيه لان التوديع انما يكون لمن يخرج الي السفر والقافلة اسم للرفقة الراجعة
الي الوطن فكيف يقرن بين اللفظين مع تنافي المعنيين ووجه الكلام ان يقال تلقيت
قافلة الحاج ~~واستقبلت~~ واستقبلت قافلة الحاج الي هنا كلامه واما القسم الذي

اجر

غيروه ولكن لم يلحقوه بابنية كلامهم فمنه الآجر وهو الطين المطبوخ ذكر في المغرب
والصحاح والقاموس انه معرب وكان الجوهري نسي ما شرط في التعريب من الالحاق
بابنية كلام العرب قال صاحب الكشاف في تفسير سورة القصص وانما قال فاوقد لي
يا هامان على الطين ولم يقل فاطبخ لي الآجر واتخذه لانه اول من عمل الآجر فهو يعلمه
الصنعة وعن عمر رضه انه حين سافر الي الشام وراي القصور المشيدة بالآجر قال
ما علمت ان احدا بني بالآجر غير فرعون

فرند

ومنه الفرند قال الجوهري في الصحاح فرند
السيف ربده ودوشيته ولم يزد عليه وفي القاموس السيف وجوهره ودوشيته
معرب وانت خبير ان شرط التعريب مفقود فيه

ابريسم

ومنه الابريسم بالسين المهملة
فارسي معرب اصله الابرشيم بالشين المعجمة ونظيره المسك والسكر بالمهملتين فان
الاول معرب مشك بالمعجمة والثاني معرب شكر بالمعجمة ايضا وزيد في تعريب الثاني
تشديد الكاف الا انهما ملحقان بابنية كلام العرب دون الابريسم ولهذا لم يوجد نقل فيهما

وهذا القز والقز ما فتل من الابريسم ومنه القزاز ولقد اصاب الجوهري حيث قال
في الصحاح واما القز من الابريسم فهو معرب ولم يصب صاحب القاموس حيث
قال القز الابريسم قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المزمل وعن عايشة رضه
انها سئلت ما كان تزميله قالت كان مرطا طوله اربع عشر ذراعا نصفه علي
وانا نايمة ونصفه عليه وهو يصلي فقالت ما كان قالت والله ما كان خزا ولا قزا
ولا مرعزي ولا ابريسما ولا صوفا كان سداه شعرا ولحمته وبرا الي هنا كلامه وهو
قولها ولا قزا ولا ابريسما صريح في الفرق بينهما ومنه ابراهيم اصله ابراهام هذا
على وفق ما نقل فيما تقدم عن سيبويه من انها من الاسماء الاعجمية التي غيرتها
العرب ولن تلحقها بكلامها وفي القاموس وابراهيم وابراهام وابراهوم وابراهم
مثلثة الهاء وابرهم بفتح الهاء بلا الف اسم اعجمي وعلى هذا لا يكون ابراهيم
معربا وقال الفاضل المحقق في شرح المختصر ان اجماع اهل العربية على ان منع
صرف ابراهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرنا من وقوع المعرب فيه يعني في
القرآن ومبني ما ذكره على ان المراد من المعرب في المسئلة القائلة في القرآن المعرب
ما غيرته العرب من الالفاظ الاعجمية مطلقا اي سواء كان ملحقا بكلامهم او لا ثم قال
وجعل الاعلام من المعرب او تمام فيه النزاع يحل المناقضة وقال الفاضل التفتازاني في
في بيان المناقضة المذكورة لان النزاع في اسماء الاجناس المنسوبة الي لغة اخري
المتصرف فيها عند العرب بدخول الالف والاضافة ونحو ذلك والاعلام بحسب
بحسب وضعها العلمي مما ينسب الي لغة دون لغة ولا هي ايضا مما تصرفت فيها
العرب فاستعملها في كلامهم وبما نبهت عليه فيما تقدم تبين انه لا وجه لثاني
وجهي المناقضة ثم ان مراد المحقق من قوله ونحوه مثل يوسف قال صاحب الكشاف
ويوسف اسم عبراني وقيل عربي وليس بصحيح لانه لو كان عربيا لانصرف لخلوه عن
سبب آخر سوى التعريف فان قلت فما تقول فيمن قرا يوسف بكسر السين او
يوسف بفتحها هل يجوز على قراته ان يقال هو عربي لانه على وزن المضارع المبني
للفاعل او المفعول من آسف وانما منع الصرف للتعريف ووزن الفعل قلت لا
لان القراة المشهورة قامت بالشهادة على ان الكلمة اعجمية فلا تكون عربية تارة

والعجمة

والعجمة اخري ونحو يوسف ويونس رويت فيه هذه اللغات الثلث انتهي كلامه ومن
اللطايف الاتفاقية ان الاسف في اللغة الحزن والاسيف العبد وقد اتفق اجتماعهما
في يوسف عم قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف
لتعريفه وعجمته وزعموا انه من الطول الا ان امتناع صرفه يدفع ان يكون منه الا ان
يقال هو اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حنطا حنطة وشمالا صار رحمانا رحيما بسم
الله الرحمن الرحيم انتهي كلامه ولكن نقول فعلى هذا لا وجه لعطفه بعد صحة اشتقاق
ادريس من الدراسة وابليس من الابلاس ويعقوب من العقب واسرائيل من الاسرال
وتخطيته لابن السكيت في ذلك بناء على انه ح لا يكون فيها الا سبب واحد وهو العلمية
ويكون منصرفا فامتناعه من الصرف دليل العجمة لان مثل ما ذكر محتمل هنا واما القسم
الذي استعملوه على حاله ولم يتصرفوا فيه اصلا فمنه البخت قال الجوهري ووافقه صاحب
القاموس البخت الجد وهو معرب ولم يصبا في القول بالتعريب لانه غير مغير وقد مر
ان التغيير معتبر في حد التعريب والجوهري معترف به ثم قال والبخت من الابل معرب
ايضا وبعضهم يقول هو عربي وينشد لبن البخت في قصاع الخلنج وليت شعري من
اين الدلالة فيما انشده على انه عربي ثم ان حقه ان يقول من البعير لان الابل في زعمه
من اسماء الجموع وحق البيان ان يكون باسم الجنس وانما قلنا في زعمه لان الحق انه
مشترك بين معنى اسم جنس ايضا كالطير ودل على ذلك قوله تع ومن الابل اثنين ومن
البقر اثنين ومنه السخت قال الجوهري السخت الشديد قال ابو الحسن اللحياني
هذا امر سخت وهو معروف في كلام العرب وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم كما قالوا
للمسح بلاس الا انه وهم في قوله وهم ربما استعملوا بعض كلام العجم اه حيث لم يفرق
بين المغير وغير المغير فان الكلام في استعمالهم بعض الالفاظ العجمية غير مغير كالسخت
والبخت وما ذكره ليس منه لانه بكسر الباء العربي واللفظ العجمي بفتح الباء العجمي فهو من القسم
المغير ومنه الدشت قال الجوهري الدشت الصحراء وانشد ابو عبيدة للاعشى قد
علمت فارس وحمير والاعراب بالدشت ايكم نزلا فهو فارسي او اتفاق
بين اللغتين ومنه التنور قال ابو حاتم التنور ليس بعربي صحيح ولم يعرف له العرب
اسما غيره فلذلك جاء في التنزيل لانهم خوطبوا بما عرفوا وقال ابو الفتح الهمداني كان

ابراهيم

بخت

وفي القاموس الطير جمع طائر وقد يقع على الواحد
سخت

دشت

تنور

الاصل نوور اذا جتمع الواوان وضمة وتشديد فاستثقل ذلك فقلبوا عين الفعل ايا
فاءً فصار نور فابدلوا من الواو تاءً كقولهم تولج في وولج كذا في الفايق وهي على القول
الاخير يكون من اللغات المشتركة وقولهم في بعض الالفاظ المستعملة في اللغتين انها
فارسية وفي بعضها انها مشتركة بين اللغتين لا يخلو عن تحكم اذ لا دليل على ذلك سوى
الاستعمال وهو لا يصلح مخصصا للبعض كما لا يخفى ثم ان اشتراك لفظ بين اللغتين شرطه
ان يكون فيهما المعنى واحد كالدشت والسخت والتنور على احد الوجهين فاذا كان
معناه في احدى اللغتين غير معناه في الاخرى لا يكون من اللغات المشتركة كالبستان
فانه في العربية ارض ذات حايط فيها اشجار وفي الفارسية اصلها بوستان حذفت
واو تخفيفا كما حذف من هندوستان وقيل هندستان وهو مركب من كلمتين احديهما
بو ومعناها الرائحة والاخرى ستان ومعناها ~~الناحية~~ الناحية والمعنى التركيبي ناحية
الرائحة وقد وهم فيه صاحب القاموس حيث قال انها معرب بوستان و كالدست
فانها ليست ايضا من اللغات المشتركة لاختلاف المعنى فانها بمعنى اليد في الفارسية
وفي العربية يجي لمعان جمعها الحريري في قوله نشدتك الله الست الذي اعار الدست
قلت لا والذي اجلسك في هذا الدشت ما انا بصاحب ذلك الدست بل انت الذي
تم عليه الدست الاول بمعنى اللباس والثاني بمعنى الوسادة والثالث بمعنى الحيلة و
ذكره العكبراوي وقد حمله المطرزي في شرحه والرابع بمعنى دست القمار وفي اصطلاحهم
اذا خاب قدح احدهم ولم يفز قيل تم عليه الدست ومن معنى الاخير دست الشطرنج
قال الشاعر يقولون سادوا الارذلون بارضنا وصار لهم مال وخيل سوابق فقلت
لهم شاخ الزمان وانما يوزن في اخرى الدسوت البيادق والدست في قول
صاحب المواقف فان صح لهم ذلك تم الدست ايضا بهذا المعنى واصله تم له الدست
على عكس تم عليه الدست و الشريف الفاضل لغفوله عن هذا المعنى قال في شرحه
فهو فارسي معرب بمعنى اليد يطلق على التمكن في المناصب ومنه السمند قال صاحب
القاموس السمند الفرس و انها فارسية اصاب في قوله انها فارسية الا انه
اخطا في تفسيرها لانها ليست بمعنى الفرس بل بمعنى دابة موصوفة بلون مخصوص و
لذلك يوصف بها الفرس قال الفردوسي سواری و تیر و کمان و کمند

بشمشير

21

بشمشير و کوپال و اسب سمند سمند آنکه رنگ رماد دارد و قال کمان خنگ
وجرمه ودیزه و شبدیز و بور کذلک قال بتارک ربو لاد سبزش کلاه فرس خنگ و
بر کستوانش سیاه و قال نشست از بر جرمه سنگ رنگ ببوشید سهراب خفتان جنگ
و قال بفرمود تا بر نهادند زین بر آن دیزه پیل تن روزکین من رستم اسب
شبدیز نیغ نیارد بر و سیاه کسترد میغ اصل شبدیز شبدیزه وحذف الهاء
من آخره تخفیفا و قال نشست از بر شبدیز رآ جوی بنزدیک کودرز بنهاد روی
و قال کرازان نه آگاه از این کم پیرن نهاده است بر بور زین واما نوند فلیس
من اوصاف الفرس باعتبار اللون بل باعتبار الحركة وسرعتها قال الشاعر المذكور
سمند نوندش همی راند نرم برو بر همی آفرین خواند کرم کمان رهوار و تکماور
كذلك تمت الرسالة كما ان العرب عرّب بعض لغات العجم كذلك العجم عجّم بعض
لغات العرب منها اياز فانه معجم اياس ولا احتمال للعكس لانه عربيته نص عليه في
في كتب اللغة ومنها باز فانه معجم بازغ ومنه بازيار وهو مصلح بازغ فان يار في لغة
العجم بمعنى المصلح ومنه شهريار ومنه قفس
فانه معجم قفص تمت الرسالة باذن الله تعالى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتوحد بالوجوب والمنفرد بالقدم الذي اخرج العالم الى نور الايس من ظلمة
الليس والعدم والصلوة على محمد سيد اولاد آدم وعلى آله واصحابه ما تعاقب الانوار والظلم
وبعد فهذه رسالة مرتبة في تحقيق معنى الليس والايس فانه قد اشتبه على كثير من
الفضلاء حتى ضلوا فيه عن سواء الطريق فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان الممكن و
هو ما لا يقتضي ذاته ان يكون موجودا او ان يكون معدوما لما كان صالحا لان يتوارد
عليه الوجود والعدم على سبيل البدل لا جرم كان في حد نفسها عاريا عنهما لا بمعنى
ان واحدا منهما ليس عينه ولا جزءه اذ لا يكفي هذا المعنى في تصحيح تلك الصلاحية كيف
ولو كان واحد من الوجود والعدم لازما لذاته من حيث هي هي لما كان قابلا للآخر
صالحا لان يحصل له مع تحقق المعنى المذكور بل بمعنى ان ماهية الممكن في حد ذاتها

وهي مرتبة معروضيتها للوجود والعدم خالية عنهما غير موصوفة بواحد منهما ولا استحالة
في خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء منهما في تلك المرتبة انما الاستحالة في خلو
الزمان عنهما وبهذا انحل شبهة الاشعري في زيادة الوجود على الماهية تقريرها انها
لو كان الوجود زائدا على الماهية عارضا لها لكان الماهية من حيث هي هي غير موجودة
اي كانت في مرتبة معروضيتها للوجود خالية عن الوجود فكانت معدومة اي كانت
في المرتبة المذكورة موصوفة بالعدم لاستحالة ارتفاع النقيضين فيلزم اتصاف
المعدوم بالوجود وانه تناقض لا بما ذكره الفاضل الشريف في شرح المواقف و
هو ان الماهية من حيث هي غير موجودة ولا معدومة بمعنى انها ليست عين الوجود
ولا عين العدم وانه ليس شيء منهما داخلا فيها بل كل واحد منهما لم يمكن ان تحكم على
عليه بانه موجود او معدوم ولا نعني به ان الماهية منفكة عنهما معا حتى يلزم الواسطة
لانه لا يجدي نفعا في دفع تلك الشبهة على الوجه الذي قررناه نعم قول صاحب المواقف
والحل ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة صالح لان تحمل على ما اسلفناه
من التحقيق القاطع لعرق الشبهة المذكورة وكم من عائب قولا صحيحا وآفته
من الفهم السقيم لا يقال اذا لم يكن للماهية في مرتبة المعروضية الوجود فلا بد ان
يكون في تلك المرتبة العدم والا لزم الواسطة وايضا لا معنى للعدم الا سلب الوجود
فاذا ثبت ان ليس لها الوجود في تلك المرتبة ثبت انها معدومة فيها لانا نقول
نقيض وجود ما في تلك المرتبة سلب وجودها فيها على طريق نفي القيد لا سلب
وجودها المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة اعني النفي المقيد فلا يلزم من انتفاء
الاول تحقق الثاني لبقاء احتمال آخر وهو ان لا يكون اتصافها بالوجود ولا اتصافها
بالعدم في تلك المرتبة والتحقيق ان سلب الوجود عن شيء في زمان يستلزم الاتصاف
بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال اما
سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة على
على ان يكون المرتبة ظرف الاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء
منهما في تلك المرتبة غير محال بل واقع على ما نبهت عليه فيما تقدم ويشهد لذلك شهادة
لا مرد لها ان كل معلول بسيط متاخر عن علته التامة فلا وجود له في مرتبة علته التامة

ولا عدم

عليها بانها

ولا عدم فيها ايضا والا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة ضرورة ان الوجود والعدم لا
يجتمعان في زمان فاذا قارن احدهما العلة التامة يكون الآخر في زمان آخر واذا تحققت
ان للممكن ذاتا خالية عن الوجود والعدم في مرتبة اصالتها ومعروضيتها لهما
فقد وقفت على مراد القوم من قولهم الانسانية من حيث انها هي الانسانية
ليست الا الانسانية ولا موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ولا شيئا من
المتقابلات وعرفت ان قول الفاضل الشريف في شرحه ما ذكر على معنى ان شيئا منهما
ليس نفس تلك الماهية ولا داخلا فيها لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منهما فانها
يستحيل خلوها عن المتقابلات اذ لا بد لها من الاتصاف بواحد من المتناقضين تفسير
للكلام بغير معناه وتنزيل له على غير معناه ومبناه الغفول عن عدم الاستحالة في خلو
الماهية عن المتناقضين في مرتبة معينة واعلم ان ارباب الحكمة قد عبروا في كتبهم
عن حالة خلو الماهية عن الوجود والعدم في درجة اصالتها ومرتبة معروضيتها
وكونها نفيا صرفا وسلبا بحتا بالليسية واشاروا الى انها شان ذاتي لها غير مستفاد
من الغير حيث قالوا للممكن عن ذاته ان يكون ليس وعن علته ان يكون ايس قال
المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في النصوص الماهية المعلولة لها عن ذاتها ان ليست
ولها عن غيرها ان توجد والامر الذي عن الذات قبل الامر الذي ليس عن الذات
ولعدم التنبه على ان مرادهم من الليس امر وراء العدم لا العدم نفسه ولا ما يصدق
عليه كيف ونفيه معتبر فيه وان يكون الليس المذكور وما يجري مجراه وهو اللاوجود
عن ذات الممكن لا يستلزم استحقاقه باحد الطرفين اعترض عليهم تارة بان الممكن
لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه ان يستحق اللاوجود فان المستحق للاوجود
هو الممتنع واخرى بان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما انه ليس له في نفسه
ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى العلة وانت بعد
ما وقفت على ما قدمناه لك عرفت ان دائرة الاعتراضين على الفهم لا على المفهوم ثم انه
قد انكشف لك من البيان السابق امر آخر وهو ان ما ذكر في الحدوث الذاتي من المسبوقية
بالعدم كما قال الشيخ في الشفاء للمعلول في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان
يكون ايس اي موجودا والذي يكون للشيء في نفسه اقدم عند الذهن بالذات

ليست ط

صرفا ها

لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره فيكون لكل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات
وقال في النجاة يكون لكل معلول في ذاته واولاً انه ليس ثم عن العلة وثانيا انه ايس
فيكون كل معلول محدثا اي مستفيد الوجود من غيره بعد ما ليس في ذاته ان لا يكون
موجودا فيكون كل معلول محدثا في ذاته وان كان مثلا في جميع الزمان موجودا مستفيدا
لذلك الوجود عن موجده فهو محدث لان وجوده بعدية بالذات انتهى كلامه واتضح بذلك
ان صاحب المواقف اصاب في قوله لا وجوده اي لا وجود الممكن يتقدم على وجوده
بالذات وهو الحدوث الذاتي وان لم يصب في تعريفه على قدمه من ان الممكن لذاته
غير مقتض للوجود ولغيره مقتض له وما بالذات مقدم على ما بالغير اذ موجب ما قدمه
تقدم لا اقتضاء الممكن لذاته الوجود على اقتضائه اياه بالغير بالذات واين هذا
مما ذكر في معرض التفريع من تقدم لا وجوده على وجوده بالذات وانما تفرعه على ما
قدمنا لك فتدبر وان الفاضل الشريف اخطأ في تفسير اللا وجود بالعدم
في قوله وهو اي تقدم العدم على الوجود بالذات هو الحدوث الذاتي وخفاء الحال
عليه في هذا المقام قال ويظهر من هذا الكلام ان الحدوث الذاتي عندهم هو مسبوقية
الوجود بالعدم ايضا كالحدوث الزماني الا ان السبق في الذاتي بالذات وفي
الزماني بالزمان وصرح بذلك بعض الفضلاء لكنه مشكل جدا فان العدم لا تقدم
له بالذات على الوجود والا لكان علة له او لعلته ولا يتصور ذلك في الممكنات
المستمرة الوجود في الازل عندهم مع كونها محدثة حدوثا ذاتيا فان منشاء ما ذكره
عدم الفرق بين الليس والعدم فان قلت ان مسبوقية الايس بالليس يتفرع
على زيادة الوجود على الماهية فانه لا بد لها من مرتبة المعروضية للوجود هي في
تلك المرتبة عارية عنه على ما نبهت عليه في اول هذه الرسالة ولا دخل فيه لكون
احدهما بالذات والآخر بالغير فما وجه تمسك الشخصين بهذه المقدمة في بيان الـ
المسبوقية المذكورة قلت بل له دخل تام في المطلب المذكور فانه ما لم يثبت ان
الليس بالذات والايس بالغير وان ما بالذات سابق على ما بالغير سبقا ذاتيا
لا يثبت مسبوقية الايس بالليس اذ لم يثبت ان ما مع العلة علة حتى يلزم من
تحقق الليس مع الماهية حال كونها في مرتبة المعروضية سبقه بالذات على الايس

فان قلت

منه بعد ان يكون له في ذاته ليس

يكن

نفرعه

بعده

فان قلت كما لم يثبت بعد ان ما مع العلة علة لم يثبت ايضا ان ما بالذات مقدم
بالذات على ما بالغير قلت ليس الكلام في ثبوته بل في قيام الحاجة اليه في هذا المقام
والوجه عندي في بيان تقدم الليس على الايس بالذات هو ان يقال ان صريح العقل
العقل حاكم بان الممكن انما استفاد الوجود من الغير لاجل انه ليس بموجود في حد
ذاته اذ لو كان له وجود في ذاته لم يمكن ان يستفيد الوجود من الغير والا يلزم تحصيل
الحاصل فالوجود المستفاد من الغير معلل
بالـ باللا وجود الحاصل في حد ذاته فثبت
ان الليس سابق على الايس سبقا بالذات
تمت الرسالة
واعلم ان المراد من المشائين المذكورين فيما سبق السالكون مسلك النظر من تلامذة افلاطون
ومقدمهم ارسطو ولذلك قال الشيخ في الشفاء الاشارات لارسطو صاحب المشائين
لا لانه استادهم كما توهم الفاضل السمرقندي حيث قال في شرح الصحايف ان
المشائين طائفة من تلامذة ارسطو كانوا يوظرون هذا العلم ماشين لعدم فرصتهم
عند الجلوس لازدحام الاكابر انتهى كلامه وقد افصح عما ذكرنا في تواريخ الحكماء فانه
ذكر فيها بعد بيان مشائين افراعيا واما المشاؤن المطلق هم اهل وقين وكان افلاطون
يلقن الحكمة لهم ماشيا تعظيما لها وتابعه على ذلك ارسطو فسمي واصحابه المشائين
واصحاب الرواق هم اهل المضال وكان لافلاطون تعليمان تعليم كلطيس وهو الروحاني
الذي لا يدرك بالبصر ولكن بالفكرة اللطيفة وتعليم كايس وهو الهيولاني الى
هنا ذكر فيها ولعل الوجه في تعليم افلاطون الحكمة النظرية لاصحاب النظر من تلامذته
ماشيا هو ان في الحركة البدنية باعتبار ما فيها من تسخين الدماغ نوع معاونة
في الحركة الفكرية تم لمولانا كمال باشا زاده
في رسالة المعمولة في تحقيق

[illegible]

المقطعات في اوايل السور مثل الم تسمية بذلك لانها اسماء الحروف يجب ان يقطع في التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف او لان الحرف تطلق على الكلمة
تلويح

التأويل من اولت الشي صرفته ورجعته وهو اعتبار دليل يصير المعنى به اغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيريه كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا حرم التفسير بالراي دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا ابعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد اصلا
تلويح

النكتة لطيفة من الكلام منقحة مشتملة على لطيفة مؤثرة في القلوب
شرح مواقف

النهي جمع نهية وهي العقل لانه ينهي عن القبائح
شرح مواقف

قال الفاضل التفتازاني في شرح التلخيص وقد كثر في الواحد من المتكلم لفظ الجمع تعظيما له لعدهم المعظم كالجماعة ولم يجئ ذلك للغايب والمخاطب في الكلام القديم وانما هو استعمال المولدين كقوله • باي نواحي الارض ابغي وصالكم • وانتم ملوك ما لمقصدكم نحو • تعظيما للمخاطب ونوعا من المتكلم وفيه نظر لانه قد جاء ذلك للغايب والمخاطب ايضا في الكلام القديم اما الاول فقد قال الامام البيضاوي في تفسير قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم اي قضى رسول الله عليه السلام وذكر الله تعالى لتعظيم امره والاشعار بان قضاه قضاء الله تعالى وجمع الضمير الثاني للتعظيم واما الثاني فقد قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى لا تقولوا راعنا وقرأ ابن مسعود راعونا على انهم كانوا يخاطبونه بلفظ الجمع للتوقير والفاضل المذكور اعرف بالكره ههنا في بحث ان الامر للوجوب من التلويح ومثال النوع المذكور من الشعر لم يوجد في اشعار الجاهلية ولذلك لم يورد صاحب المفتاح مثالا له الا انه لم يصب في ذلك لان وجود مثاله في التنزيل كان كافيا فلا وجه للاقتصار على ايراد المثال للاقسام الخمسة
لمولانا كمال باشا زاده في رسالته المعمولة في بحث الالتفات

رسالة في الوجود الذهني

٢٤

بسم الله الرحمن الرحيم

سبحان من تعالى شانه من الحلول في العقول وتقدس ذاته من الحصول في الاذهان والصلوة على سيد الانبياء محمد وآله وصحبه ومن تبعهم باحسان وبعد فهذه رسالة مشتملة على تحقيق كلمات القوم في الوجود الذهني وما يتعلق من قبلنا من الرد والقبول على وفق القواعد والاصول مما لا يوجد في مصنفات من قبلنا فنقول لا بد قبل الشروع في تحرير المقام وتقرير ما قيل فيه من قبل ارباب الحكمة واصحاب الكلام من تمهيد اربع مقدمات هي المبادي يدور عليها اثبات المقاصد وبيان المعاني اوليها ان الذهن قد يطلق ويراد به قوتنا المدركة وهو الشايع الذايع وقد يطلق ويراد القوة المدركة مطلقا سوا كانت النفس الناطقة الانسانية او آلة من آلات ادراكها او مجردا آخر وهذا المعنى هو المراد ههنا ما التعميم بآلة الادراك فظ من كلام الفاضل الشريف في شرحه للمواقف حيث قال في اول الامور العامة ان الجزئيات المدركة ممتازة عن غيرها بالحقيقة والهوية معا وليست بموجودات خارجية بل ذهنية واما التعميم لمجرد آخر فقد افصح عنه صاحب المواقف بقوله ان المرتسم فيها اي في المبادي العالية ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات غير التميز بالهوية التي نسميها بالوجود الخارجي سوا اخترعها الذهن او لاحظها من موضع آخر وصدق الفاضل الشريف حيث قال في شرحه والحاصل ان تلك الماهيات المتصورة ان كانت ممتنعة الوجود في الخارج لم يكن لها وجود اصيل لا قائما بنفسها ولا قائما بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سوا كانت النفس الناطقة او غيرها وهو المط ومن ههنا تبين انه اخطأ في زعمه ان اثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق يدفع احتمال ان يكون حصول الصورة في مجرد آخر وتفصيل المقام انه قال في بحث النفس من الحواشي التي علقها على شرح التجريد ويرد عليه انا لا نم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء على النفس دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلاحظها النفس

من هناك كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها بل يجوز ان يكون العلم مجرد الانكشاف من غير
ان يرتسم صورة في شيء اصلا سلمنا لكن يجوز ان لا يكون تلك الصورة مساوية للمعلوم في تمام الماهية
بل يكون كنقش الفرس على الجدار فح لا يكون هذه الصورة كلية مشتركة بل الكلي المشترك هو ماله
هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو الصورة
مجردا عنها سلمنا لكن لا نم اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف ما يحل فيها بها انما يلزم ذلك
اذا كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو مم سلمنا لكن اتصاف الصورة الحالة
في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها عنها بحسب ذاتها فيجوز مطابقتها للكثيرين
من حيث الذات والسؤالان الاولان مندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي تحقق
فيما سلف الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان السؤال الاول منع كون العلم بارتسام المعلوم في العالم
مستندا الجواز ان يكون ارتسامها في مجرد آخر وذلك لا يندفع باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي
تحقق على ما حققت وسيأتي تتمة هذا الكلام انشاء الله تع بقي ههنا شيء وهو ان صاحب المواقف
لم يصب في قوله سواء اخترعها الذهن او لاحظها من موضع آخر لان الكلام في اثبات نوع
آخر من الوجود في نفس الامر والذي يخترعه العقل لا يكون وجودا نفس امريا كانه غافل عما
قالوا ان الوجود الذهني اعم من الوجود النفس امري من وجه لتحقق الاول بدون الثاني
في المخترعات الذهنية وتحقق الثاني بدون الاول في الموجودات الخارجية وايضا اي كما
ان الذهن يطلق على معنيين كذلك الخارج يطلق على معنيين احدهما الخارج عن الذهن مطلقا
وهو المشهور المذكور غالبا وثانيهما الخارج عن النحو الفرضي من الذهن لا عن الذهن مطلقا
والخارج بهذا المعنى اعم من الخارج بالمعنى الاول لتناوله للنحو الغير الفرضي من الذهن وهو المراد
من الخارج في قولهم صحة الحكم مطابقته لما في الخارج فالوجود الخارجي على نحوين احدهما الحصول
في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول في الخارج عن النحو الفرضي من الذهن وكذا الوجود
الاصيل على نحوين احدهما الحصول في الخارج عن الذهن مطلقا والآخر الحصول بالذات

لا بالصورة وذلك الحصول اعم من الاول لانه قد يكون في الخارج وقد يكون في الذهن قال الفاضل
الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع ان العلوم قد توجد في الذهن بذواتها كما اذا
تعلقت علما مخصوصا فان ذلك العلم حاصل بذاته في الذهن وقد توجد فيه لا بذواتها بل بصورها كما
اذا تصورت علما مخصوصا قبل ان تتعلمه ولا شك ان وجوده في الذهن على الوجه الاول مغاير
لوجوده فيه على الوجه الثاني انتهى فان قلت الكلام على اصل القائلين بان العلوم من الموجودات
الذهنية لكونها صورا ذهنية عقلية على ما صرح به الفاضل المذكور قبيل الكلام المنقول عنه فكيف
يكون حصوله بالذات لا بالصورة قلت اذا حصل صورة المعلوم في الذهن يكون ذلك الحصول
بالنسبة الى الصورة حصول الذات وبالنسبة الى المعلوم حصول الصورة فيكون وجودا اصيلا
لها ووجودا ظليا له هذا على اصل القائلين بان الحاصل في ذهن العالم نفس ماهية المعلوم واما
على اصل القائلين بانه شبحها ومثالها فلا يكون حصول الصورة العلمية حصولا للمعلوم الا بطريق
المجاز واختار الفاضل قطب الدين الرازي هذا الاصل حيث قال في رسالته المعمولة في تحقيق
الكليات والحق في الجواب ان الصورة تطلق على معنيين الاول كيفية تحصل في العقل هي آلة
ومرآة لمشاهدة ذي الصورة والثاني هو المعلوم المتميز بواسطة تلك الصورة في الذهن ولا شك
ان الصورة بالمعنى الاول صورة شخصية في نفس شخصية والكلية ليست عارضة لها بل للصورة
بالمعنى الثاني فان الكلية ليست تعرض للصورة الحيوانية التي هي عرض حال في العقل بل للحيوان
المتميز عند العقل بتلك الصورة وكما ان الصورة الحالة في العقل مطابقة لامور كثيرة كما ذكرتم
كذلك الماهية المتميزة بها مطابقة لتلك الامور ومن لوازم هذه المطابقة ان الصورة اذا وجدت
في الخارج وتشخص فرد من افرادها كانت عينه واذا وجد فرد منها في الذهن وتجرد عن تشخصاته
كانت عين الصورة اعني الماهية وليس هذا اللازم ثابتا للصورة الحالة في القوة العاقلة لانها
موجودة في الخارج وعرض يستحيل ان تكون عين الافراد الجوهرية ولا شك ان اختلاف
اللوازم يدل على اختلاف الملزومات فالمعنيان المذكوران للصورة مختلفان بالماهية الى هنا كلامه

وقال الفاضل الشريف في الحواشي التي علقها على شرح المطالع بعد نقل الكلام المذكور عن الشارح وهو
مبني على ان المرتسم في العقل من الاشياء ليس ماهياتها بل صورها واشباحها المخالفة في الحقيقة
لماهياتها كما ذهب اليه جمع وليس بشيء اذ يلزمه ان لا يكون للاشياء وجود ذهني البتة بل
مجازي وهو ان النار مثلا قد قام بالذهن صورة هي عرض موجود في الخارج ولها نسبة
مخصوصة الى النار بها صارت تلك الصورة سببا لانكشاف ماهية النار في العقل والدلائل
المذكورة على الوجود الذهني اذا تمت دلت على ان الثابت في الذهن ماهيات الاشياء موجودة
بوجود ظلي غير اصيل كما ذهب اليه المحققون ولكن نقول فيه بحث لانه ان اراد انه يلزم ان
لا يكون للاشياء وجود ذهني في قوة مدركة اصلا فلا نم ذلك اذ لا يلزم من عدم كون الصورة
الحاصلة في الذهن الانساني موافقة للاشياء في تمام الماهية ان لا يكون لها وجود في قوة
مدركة اخرى غير الذهن الانساني وذلك ظ وان اراد انه يلزمه ان لا يكون للاشياء
وجود في الذهن الانساني فمسلم ولكن هذا لا ينافي موجب دلائل الوجود الذهني لان موجب
تلك الدلائل هو ان يكون للاشياء وجود في قوة من القوى المدركة لا ان يكون لها وجود
في الذهن الانساني بخصوصيته وبالجملة منشاء ما ذكره غفول عن ان موجب الدلائل المذكورة
وجود الاشياء في مظهر آخر غير مظهر الخارج سواء كان مظهر الذهن الانساني او غيره من
ساير المجردات كالمبادي العالية بل نقول منشاؤه ذهول عما بينه في مواضع من مصنفاته
من ان مراد القوم من الذهن في هذا المقام ما يعم المبادي العالية فقوله ليس بشيء ليس بشيء
ثم قال ذلك الفاضل في الحواشي المذكورة وح يقال في جواب ذلك السؤال ان الصورة
الحالة في القوة العاقلة اذا اخذت معراة عن المشخصات العارضة بسبب حلولها في
نفس شخصية كانت مطابقة للكثيرين بحيث لو وجدت في الخارج كانت عين الافراد واذا
حصلت الافراد في الذهن كانت عينها على الوجه الذي صورناه واما القول بان الصورة
الحيوانية عرض فباطل لان تلك الصورة ماهية الحيوان فاذا وجدت في الخارج

كانت

كانت قائمة بذاتها ولا معنى للجوهر الا ذلك ولا ينافيه قيامه بشيء آخر في وجود آخر ويرد عليه ان
القول بان الصورة الحيوانية عرض مبناه على ان المراد من الصورة الحيوانية شبحها ومثالها
المخالف لها في الحقيقة فلا وجه لابطاله على ان يكون المراد منها ماهية الحيوان واما ابطال
مبنى ذلك القول فقد عرفت حاله ثم ان مبنى تعليله في بطلان القول بعرضية الصورة
الحيوانية بقوله لان تلك الصورة ماهية الحيوان الخ على المنافاة بين كونها عرضا وكونها
جوهرا كما هو المشهور بناء على التقابل بين الجوهرية والعرضية والمذكور في كتب الشيخ
على ما قال الفاضل الدواني خلاف ذلك فانه ذكر فيها انهم صرحوا بقيام الجواهر الحاصلة في
الذهن بالذهن وصرحوا بعرضيتها ولذلك زادوا في تعريف الجوهر قولهم اذا وجدت في
الخارج وانما قلنا على ما قاله الفاضل الدواني لان ما نقله الامام عن الشيخ في الملخص يوافق
المشهور فانه ذكر فيه ان الشيخ منع جواز كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا وقال الكاتبي
في حكمة العين فالجوهر الماهية التي اذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وخرج
عنه الواجب لذاته اذ ليس له ماهية وراء الوجود ويدخل فيه الصورة العقلية للجواهر
لانها وان كانت في الحال حالة في الموضوع لكن يصدق عليها اسم الجوهر وكونها في موضوع
لا ينافي جوهريتها لان الكون في الموضوع اعم من الكون فيه على تقدير الوجود في الخارج
وثبوت الاعم للشيء لا يوجب ثبوت الاخص له واما العرض فهو الموجود في الموضوع
فعلى هذا جاز ان يكون الشيء الواحد جوهرا وعرضا ضرورة ان الصورة العقلية
للجواهر الكلية عرض نعم لو فسرنا العرض بانه الذي اذا وجد في الاعيان كان
في موضوع كانت تلك الصورة جوهرا فقط لا عرضا وقال الشارح فاذن ظهر ان النزاع
في جواز كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا معا وعدم جوازه لفظي راجع الى تفسيرهما
انتهى كلامه وقد تلخص مما قررناه ان القوم مع اختلافهم في ان الصور العلمية الحاصلة
في ذهن العالم القائمة به هي نفس الماهيات المعلومة ام شبحها ومثالها اتفقوا على

القول بعرضية تلك الصورة ولا اشكال في هذا القول على الاصل الثاني من جهة ان صورة
الجوهر كيف تكون عرضا وذلك ظ وكذا على الاصل الاول لان اصحابه يفسرون العرض على وجه
لا يكون مقابلا للجوهر بل يكون متناولا له ومن غفل عن هذا قال واما على طريقة القائلين
بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل في ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من
الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو
موجود في الذهن وقائم به ومعلوم ومن الغافلين عما قدمنا بيانه من قال في دفع ما ذكر ثم
لا يجوز ان يكون عدهم اياه كيفا على سبيل المسامحة وتشبيه الامور الذهنية بالامور العينية
ثم ان هذا القائل لم يرد ان التجويز المذكور مرجعه الى تجهيل جمهور المصنفين من فضلاء
العقلاء في نقلهم ثلثة مذاهب في حقيقة العلم احدها انه كيف والثاني انه اضافة والثالث
انه انفعال فانه على تقدير ان لا يكون القول بانه كيف على الحقيقة لا يتحقق انه مذهب ثالث
مخالف للمذهبين الآخرين وثانيهما اي ثاني المقدمات المذكورة ان الحصول العلمي حصول
صورة المعلوم في ذهن العالم على طريقة القيام اي قيام تلك الصورة بالذهن ضرورة انها حقيقة
العلم والعلم صفة العالم والصفة لا بد لها من القيام بالموصوف وهذا الحكم لا يختلف بكون الصورة
نفس ماهية المعلوم وكونها شبحا ومثالا له لعدم اختصاص العلة المذكورة باحد الوجهين فان
قلت قد تقرر عندهم ان صور الجزئيات المادية لا ترتسم في الناطقة بل في قواها وموجب
ما ذكرت ان يكون تلك الصورة ايضا مرتسمة فيها ضرورة ان العالم بالحقيقة هو دون
القوى قلت لما كانت تلك القوى حاضرة عند النفس الناطقة كانت النفس الصورة
المرتسمة فيها حاضرة عندها حضور تلك الصورة وساير كيفيات البدنية من الجوع
والعطش والخوف وغير ذلك من الوجدانيات فلا يحتاج في علمها بالماديات الى ارتسام
الصورة في ذاتها كما لا احتاج في علمها بتلك القوى والكيفيات المذكورة اليه فان قلت
فهلا يلزم ح ان يكون علمها بالماديات حضوريا قلت ان اردت بذلك ان لا يكون علمها بها

بارتسام الصورة فيها فالملازمة مسلمة وفساد اللازم ممنوع وان اردت به ان لا يكون علمها بها بارتسام
الصورة اصلا فالملازمة ممنوعة فان في علمها لا بد من اصل الارتسام وبه يفارق العلم الحضوري
المصطلح الا ان ذلك الارتسام في آلتها لا في ذاتها ولذلك يزول علمها بالماديات عند تعطل
الآلات على ما صرح به الشيخ في الشفا حيث منع كون ذلك النوع من العلم كمالا حكميا وقد
ظهر مما قررنا ان العلوم الحاصلة لنا على ثلثة انحاء حضوري محض كعلمنا بذاتنا وبما حصل
فيها من الكيفيات والصور وانطباعي صرف كعلمنا بما هو الغايب عنا وذو الوجهين
يشبه الاول من وجه والثاني من وجه كعلمنا بما يرتسم صورته في قوانا وتبين ان العدول
عن تعريف العلم الانطباعي بالصورة الحاصلة في العقل الى تعريفه بالصورة الحاصلة
عند العقل ليكون التعريف شاملا للعلم بالصورة الحاصلة في الآلات المستقل لا في العقل
منشؤه الغفول عن هذا النوع من العلم ليس من قبيل الانطباعي ولا صحة لدرجه فيه
بحملهم تعريفه على الوجه المذكور اذ ح يلزم ان يكون حقيقة النوع المذبور من العلم ايضا
الصورة الحاصلة وفيه المحذور المذكور سابقا وهو لزوم ان لا يكون النفس عالما
بالجزئيات المادية لعدم قيام علمها بها والعالم حقيقة لا بد له من قيام العلم به هذا الذي
ذكرنا طريق ~~العلم الحصولي~~ الحصول العلمي واما الوجود الذهني فليس طريقة القيام
اذ لا يلزم فيه قيام الحاصل في الذهن به لما مر من ان المراد من الذهن ههنا ما يعم المجردات
كلها وقد صرحوا بعدم الكيف فيها وبنوا على ذلك تقديم مباحث الكم على الكيف على ما ذكر
في شرح المواقف للفاضل الشريف وعلى تقدير ان يكون طريق الوجود الذهني قيام
الحاصل في الذهن به يلزمهم الالتزام بوجود الكيف في المجردات فان قلت انهم ما قالوا
صريحا ان الوجود الذهني حصول الاشياء في المجردات بل قالوا امرادنا بالذهن ما يعمها
دفعا لما قيل ان الثابت بالدليل ان للاشياء وجودا آخر غير الوجود الخارجي واما
انه في ذهننا فلا دلالة فيه على ذلك قلت كفى تعميمهم المذكور في لزوم المحذور وهو تجويزهم

ان يكون في المجردات كيف ثم نقول انهم قالوا لحصول صور جميع المفهومات في العقل الفعال
قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات والعقل الفعال يتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل
المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظاً للصور المعقولة دون المحسوسة انتهى ولما صرحوا
في بحث الوجود الذهني ان مرادهم منه ما يعم الحصول في المبادي العالية ظهر ان الوجود
الذهني الذي اثبتوه للمعقولات هو حصولها في العقل الفعال ولذلك قال صاحب
المواقف ان المرتسم في المبادي العالية ان كان الصور والماهيات الكلية فهو المراد
بالوجود الذهني ليس طريقه القيام به بل نقول لما قالوا ان المراد من الوجود الذهني
ما يعم الحصول في المجردات وقاعدتهم ان الحاصل فيها لا يقوم بها فثبت ان مرادهم من
الوجود الحصول لا بطريق القيام سواء كان ذلك الحصول في المجردات او في غيرها من
النفس الناطقة وقواها وبتحقيقنا هذا تبين ان من قال في جواب شبهة المنكرين للوجود
الذهني انه فرق بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب
اتصاف الذهن به انما الموجب له قيامه به وهي الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية
والفردية وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها
ولهذا يندفع عن اصل القائلين بوجود الاشياء انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن
واما من اورد الاشكال بان يقال ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات
الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على الاصل المذكور الا مفهوم الحيوان الذي
هو موجود في الذهن ومعلوم ووجه الاندفاع انا نقول بل هناك امران احدهما
المعلوم وهو موجود في الذهن غير قائم به والآخر العلم وهو كيفية نفسانية قائمة
بالذهن في الخارج فقد اصاب والمخطئ له قائلا بان هذا القائم بالذهن ان كان مغايرا
للامر المعلوم بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان
كان متحدا معه فيها عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفائه عنه قطعاً

والاشكال

والاشكال الثاني ايضا ضرورة ان ما هو متحد مع الجوهر في الماهية لا يكون كيفا بالحقيقة فان قيل
القائل بالشبح لا يقول بحصول الماهية نفسها في الذهن الا على طريق المجاز ونحن نقول به
حقيقة كما هو مقتضى البرهان فافترقنا قلنا فلا بد من اثبات وجود آخر مغاير بالماهية
للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فانا لا نعلم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن متكيفة به
بالعوارض الذهنية ثم العقل يلاحظها من حيث هي هي بدون تلك العوارض وبالجملة
ما ذكرتموه احداث مذهب ثالث فلا بد من اثباته بالدليل مخلص منا وعن العقول
عما قررنا فيما تقدم من ان قاعدتهم اقتضت وجود المعلوم في الذهن بدون القيام به
وموجب عدم قيامه ان يكون مغايرا للعلم بالماهية ضرورة ان العلم من الكيفيات النفسانية
التي يجب قيامها به فما ذكر ليس اثبات مذهب ثالث بل تحقيق مذهب المحققين من الحكماء
نعم في كلام القائل المذكور بحث من جهة اخرى وهي انه زعم ان الاشكال الذي ذكره لا يندفع
عن اصل القائلين بان الحاصل في الذهن نفس الماهية الا بتحقيقه وقد نبهت فيما سبق
على ان له مدفعا مع قطع النظر عن التحقيق المذكور فان قلت كون العقل الفعال خزانة
للنفس الناطقة مناف لكون الحصول فيه وجودا في نفس الامر لان موجب الاول ان
تحصل فيه صور الكواذب ايضا لان مبنى ذلك على ان الفرق الحاصل بين الذهول
والنسيان يقتضي زوال الصورة عن الخزانة في الثاني دون الاول وهذا الفرق غير
مختص بصور الصوادق بل يوجد في صور الكواذب ايضا وموجب الثاني ان لا تحصل
فيه صور الكواذب والا لا يكون صور الكواذب اذ حينئذ يلزم ان يكون الكواذب المفروضة
مطابقة للواقع لوجود صورها في نفس الامر والمطابق للواقع لا يكون كاذبا وهو
خلاف المفروض واذا تحقق المنافاة بينهما فالقول بالاول يمنع القول بالثاني وايضا
يتعذر الى على تقدير ان يكون الحصول في العقل الفعال وجودا في نفس الامر وصف
الاحكام الثابتة فيه بالصدق والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه

ولو بالذات كعلم الواجب وساير العقول لامتناع مطابقة الشيء لما لا تحقق له بعد وكذا وصف العلم
بالمحسوسات بها لامتناع حصولها في العقل الفعال عندهم ولا يمكن الجواب عن الاول بان خزانة
النفس الناطقة جوهر آخر لا العقل الفعال فلا منافاة بين اثباتهم الخزانة للنفس الناطقة
من المجردات بناء على الفرق المذكور بين الذهول والنسيان وما تقرر عندهم من كون الحصول
في العقل الفعال وجودا في نفس الامر لانهم صرحوا بان الخزانة هو العقل الفعال على ما نقلنا
عن المحقق الطوسي فيما تقدم اللهم الا ان يقال ما تمسكوا به في اثبات الخزانة للنفس الناطقة
من الفرق المذكور بين الذهول والنسيان لا يساعد تعين كونها العقل الفعال انما دلالته
على ان لها خزانة من جنس المجردات اعم من ان يكون العقل الفعال او غيره من العقول
والقول بان ذلك المجرد هو العقل الفعال بطريق الاخذ بالانسب لا بطريق الاخذ بموجب
البرهان فلا باس في المخالفة لذلك العقل قلت حصول صور الاحكام الكاذبة في العقل الفعال
على تقدير كون الحصول فيه وجودا نفس امريا لا ينافي كونها كاذبة لان معنى كذبها عدم
تحقق مطابقتها لما في نفس الامر وهو متعلقها من وقوع النسبة الحكمية اولا وقوعها
وحصول صورها فيه ليس حصول متعلقها فيه ولا مستلزما له فلا منافاة بين الامرين
المذكورين ومن غفل عن هذا تكلف في الجواب حيث قال ان المطابقة لما ارتسم فيه
من حيث تصديقه به صادقا وتلك الكواذب وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ
لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مذعنا لما يحفظ بل ولا ان
يكون مدركا الا يرى ان الخيال خزانة الصور وليس مدركا لها عندهم لما تقرر من ان
الحافظة تخزن المعاني ولا تدركها فيجوز ان يكون شان العقل الفعال مع الصوادق الحفظ
والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط وذلك لبرائته عن الشرور التي هي من توابع
المادة لا يقال لا معنى للعلم الا حصول مجرد عند مجرد قائم بذاته فيكون العقل عالما به لانا نقول
هذا انما يستلزم كونه عالما به من حيث التصور واستلزامه لحصول التصديق به ممنوع

والحاصل

والحاصل ان الخزانة انما تحفظ المعاني التي تتعلق بها التصديق وذلك يستلزم تصورها ولا يلزم منه
حصول التصديق بها اي بناء كلامه ثم ان مبنى ما ذكرنا غفول عن قاعدة اخرى مقررة عندهم
وهي ان علوم المجردات حضورية لا انطباعية فعلى هذا لا مجال لان يكون صور الاحكام الصادقة
تصدق للعقل الفعال واما قول المعترض انه يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل
الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر فليس بشيء عملا بما نبهت عليه آنفا من ان صدقها
لحصول مطابقتها من كيفية النسبة الحكمية في نفس الامر لا لحصول انفسها فيه فالاحكام الثابتة
في العقل الفعال بانفسها مطابقة لما حصل فيه من كيفيات النسبة التي تتعلق بها تلك الاحكام
فلا اشكال وللغفول عن هذا ارتكب بعضهم في الجواب اي تخصيص كون الصدق مطابقة
الحكم لنفس الامر بما هو الاحكام الثابتة في العقل الفعال حيث قال صحة الحكم الذي في العقل
الفعال لا يكون لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه فيه ولا يخفى ما فيه من المخالفة
لما هو المشهور من عدم الفرق بين حكم وحكم في معنى الصحة والصدق والتزام بعضهم للتعسف
بان يقال ان المغايرة الاعتبارية كافية في تحقق المطابقة يعني ان الحكم الثابت في العقل
الفعال مطابق بالمعنى لنفسه من حيث هو هو موجود في نفس الامر وان كان تحققه
وجوده في نفس وجوده في العقل الفعال فانه من حيث وجوده في العقل الفعال
مغاير له من حيث وجوده في نفس الامر ثم قال في تفصيله ان النسبة اذا وجدت
في الذهن كانت لها وجود ذهني سواء كان ذلك باختراع العقل وتعمله كالحكم
بزوجية الثلثة مثلا او بدون اختراعه كما في الصوادق فاذا كان تحققه لمحض
الاختراع والتعمل لم يكن موجودا في حد ذاته اي مع قطع النظر عن ذلك
الاختراع واذا كان تحققه لا لمحض الاختراع بل كان منتزعا عن امر من شانه
ان ينتزع منه ذلك كان موجودا مع قطع النظر عنه وان كان وجوده في الذهن
مطابقا الا انه موجود فيه بدون تعمل فهو من حيث انه موجود في الذهن

تعمله م

مطابقة له من حيث انه موجود فيه بلا تعمل والاعتبار الثاني هو الوجود في نفس الامر فان المنظور اليه
في هذا الاعتبار هو مطلق وجوده في حد ذاته اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن على الوجه
المذكور الا ان امرا آخر وهو عدم صلاحية الوجود الخارجي اقتضى ان يكون ذلك الوجود
انه في الذهن فالنسبة الذهنية في الصوادق مطابقة لها من حيث انها موجودة في نفسها حتى
لو كانت موجودة في الخارج ايضا كانت مطابقة لها بخلافها في الكواذب اذ ليس لها الوجود في
نفسها اي وجود بلا تعمل واختراع اصلا لا في الخارج ولا في الذهن الى ههنا كلامه وفيه ان
المفهوم من قوله الا ان الموجود فيه بما بدون تعمله هو ان لا يكون فيه للاختراع مدخلا اصلا
والظاهر من زيادة عبارة محض في قوله لا لمحض الاختراع هو ان يكون فيه للاختراع مدخل ما
فبين كلاميه نوع تدافع واما قول المعترض وكذا وصف العلم الخ فليس بشيء ايضا لان الناظر
الذاتي لا ينافي تحقق المطابقة اصلا وهو المعتبر في الصدق وايضا علم المجردات حضوري فلا
يوصف احكامهم بالمطابقة ولا يلزم من ذلك ان يكون احكامهم كاذبة لان الكذب ليس عدم
المطابقة لما في نفس الامر مطلقا بل عدمها عما من شانه ان يطابق لما في نفس الامر وليس من
شان تلك الاحكام ان يطابق لشيء فان قلت يلزم صحة سلب الصدق عنها وكفى ذلك محذورا
قلت ان اراد بالصدق معنى المطابقة المذكورة فلا فساد في اللازم المذكور وان اراد به معنى
الحق فاللازم مم وقد نبه ارسطو على ذلك حيث قال في اثولوجيا ما يلزم منه ان علم المبادي
اجلى من ان يوصف بالصدق وانما هو الحق يعني انه الحق الواقع لا المطابق للواقع وان اراد
به معنى آخر لا بد من بيانه حتى تنظر فيه واما الرد على الجواب المذكور بان كون الحكم غير موصوف
بالصدق ولا بالكذب خلاف العرف العام والخاص فمردود بان العرف في العلم الانطباعي
لا الحضوري واما قول المعترض وكذا وصف العلم العالم الخ فمدفوع بان يقال انهم ما قالوا
ان الوجود الذهني النفسي امري منحصر في الحصول في العقل الفعال بل قالوا انه يعم
الحصول فيه والحصول في النفس الناطقة وقوانا على ما اشرنا اليه في اول الرسالة

ومن غفل

ومن غفل عن هذا تعسف في الجواب وعدل عن منهج الصواب حيث قال ارتسام الجزئي
في العقل على وجه كلي كاف في المطابقة لا يقال ما ذكر فيما سبق من ان الوجود الذهني حصول
لا بطريق القيام مخصوص بالوجود في المجردات فعلى تقدير عموم الوجود الذهني للحصول في
القوى البدنية لا ينقطع عرق الشبهة في الحصول في القوى سالمة عن الاندفاع بذلك البيان
لانا نقول ليس المذكور فيما سبق مخصوصا بالوجود في المجردات بل يعم الوجود في القوى البدنية
ايضا لانه اذا ثبت في بعض افراده انه بدون القيام بالمظهر يلزم ان يكون في سايره ايضا كذلك
ضرورة انه مقولة واحدة وقد مر الاشارة الى هذا فيما تقدم فافهم وثبت ولا تتبع الاهواء
المزلة والاوهام المضلة والله ولي الرشاد ومنه العصمة والسداد وثالثها اي
ثالث المقدمات ان صدق القضية الموجبة يقتضي وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم
من الخارج والذهن اعني ان كانت القضية خارجية لا بد في صدقها من وجود موضوعها
في الخارج وان كانت ذهنية لا بد في صدقها من وجود موضوعها في الذهن بخلاف القضية
السالبة فان صدقها لا يقتضي وجود الموضوع فيما نسب اليه الحكم من احد المظهرين المذكورين
وذلك لان صدق الحكم ايجابيا كان او سلبيا على ما مر في المقدمة الثانية بمطابقته لما في نفس
الامر بان يتحقق فيه متعلقه من وقوع النسبة الحكمية او لا وقوعها ومتعلق الحكم الايجابي
وقوع النسبة المذكورة ومرجع ذلك الوقوع الى الوجود الرابطي بين الموضوع والمحمول
ولا تحقق لذلك الوجود بدون الوجود الاصلي للموضوع في مظهره ضرورة ان ثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت ومتعلق الحكم السلبي لا وقوع النسبة الحكمية
ومرجعه الى عدم تحقق الوجود الرابطي بين طرفي القضية وعدم تحققه كما يكون لوجود
الموضوع في مظهر الحكم غير ثابت له المحمول في نفس الامر كذلك يكون بعدم وجوده فيه ضرورة
ان ما لا يوجد لا يثبت له شيء من الاشياء فلا جرم صدق الحكم السلبي لا يقتضي وجود الموضوع
ثم نقول لا خفاء في ان تحقق النسبة الحكمية في القضية يقتضي التغاير بين طرفيها وان الوجود

الرابطي الذي هو كيفية تلك النسبة نوع اتحاد بين ذينك الطرفين في الوجود ولذلك قال ان مرجع
الحمل الايجابي الى الحكم بان المتغايرين مفهوما متحدان ذاتا في الخارج او في الذهن لا يقال يلزم ح
ان لا يكون الحكم الايجابي الا على الموجود الخارجي بل بمثله او على الموجود الذهني بمثله فلا يصح
قولهم ثبوت شيء لشيء لا يستلزم وجود الثابت في مظهر الثبوت اذ موجبه ان يكون بعض
الاحكام الايجابية على الموجود في احد المظهرين بالمعدوم فيه لانا نقول الاتحاد في الوجود انما
يكون بين الموضوع والمحمول مواطاة واما المحمول اشتقاقا اي مبدأ المحمول مواطاة كالعمى في
زيد اعمى فلا اتحاد بينه وبين الموضوع اصلا والمراد من الثابت في قولهم ثبوت شيء لشيء
لا يستلزم ثبوت الثابت في مظهر الثبوت ما هو مبدأ المحمول مواطاة وههنا دقيقة لا بد من
التنبيه عليها وهي ان الاتحاد في الذات بين المتغايرين في المفهوم لا يكون الا باتحادهما
في الوجود اذ لو كان لكل منهما وجود مستقل لكان لكل منهما ذات غير ذات الآخر فلا يكونان
متحدين بالذات ولو كان لاحدهما وجود مستقل والآخر لا حظ له من الوجود يلزم ان لا
يكونا متحدين في الذات ايضا اذ ح لا يكون لاحدهما حظ من الذاتية فمرجع القولين المذكورين
في تحقيق معنى الحمل احدهما ما ذكر والآخر تفسير باتحاد المفهومين المتغايرين في الوجود واحد
لا يقال ينتقض حد الحمل اذا اعتبر فيه الاتحاد في الوجود بحمل مثل الاعمى على شخص في الخارج
اذ لا حظ لمفهوم الاعمى من الوجود ولا ينتقض به اذا اعتبر فيه الاتحاد في الذات اي فيما
صدق هو عليه لان مفهوم الاعمى صادق على ما صدق عليه مفهوم الموصوف بالعمى فكيف
يتحد الحدان المذكوران في مثال المعنى لانا نقول انتقاض الحد على تقدير الاول ثم قوله اذ لا حظ
لمفهوم الاعمى من الوجود وهم لا ينبغي ان يذهب اليه فهم فان الشخص اذا وجد في الخارج
يوجد بوجود جميع ما يصدق عليه من المفهومات العرضية بوجه ما ولذلك نسب وجوده
اليها ولا ينكره احد ويصح الحكم بكون الاعمى مثلا في الدار اذا كان فيها شخص موصوف بالعمى
الا انه فرق بين نسبة وجوده الى ذاتياته ونسبته الى عرضياته واختلاف بالشدة
نسبته

والضعف

والضعف ومن ههنا كان معنى هو مقولا بالتشكيك كالوجود بل نقول قوله لا حظ لمفهوم الاعمى من
الوجود انكار معنى لصدقه على ما صدق عليه الموصوف بالعمى ضرورة انه اذا صدق مفهوم
على فرد موجود يكون له ذات موجودة ويلزم ان يكون له حظ من الوجود فلا مجال للفرق بين
الحدين المذكورين بانتقاض احدهما بحمل مثل العمى دون الآخر وبما قررنا تبين ان من قال
الحكم في مثل قولنا زيد اعمى بالامور العقلية لم يكن على بصيرة فان قلت سلمنا ان مقتضى
صحة الحمل الايجابي وجود المحمول مواطاة لا وجود مبدائه فلا دلالة من تلك الجهة على لزوم
وجوده لكن لها دلالة عليه من جهة اخرى تقريرها انه لا بد في الحمل سواء كان مواطاة او اشتقاقا
من تحقق النسبة بين الموضوع والمحمول وتحقق النسبة بين الشيئين فرع امتياز احدهما
عن الآخر في مظهر ذلك التحقق ففي الحمل مطلقا لا بد من كون المحمول ممتازا عن الموضوع وثبوت
الامتياز لشيء يقتضي ثبوت ذلك الشيء اينما يثبت له الامتياز بحكم القاعدة القائلة بثبوت شيء
لشيء فرع ثبوت المثبت له في مظهر الثبوت فثبت انه لا بد في صحة الحمل الايجابي من ثبوت المحمول
ايضا سواء كان حمله مواطاة او اشتقاقا قلت لو صح ما ذكرت بجميع مقدماته للزم ان يكون لمثل
العمى وجود في الخارج لانه ثابت لموصوفه فيه وايجابه عليه ايجاب خارجي واللازم بط بالبداهة
فكذا الملزوم بهذا نقض الدليل المذكور اجمالا واما نقضه تفصيلا فبان يقال سلمنا ان تحقق
النسبة بين الشيئين فرع امتياز احدهما عن الآخر في مظهر ذلك التحقق لكن لا نم ان امتياز
احدهما عن الآخر لا يكون الا بثبوت الامتياز لكل منهما بل نقول يكفي فيه ثبوته لاحدهما بدلالة
ما مر من تحقق النسبة بين زيد مثلا والعمى في الخارج والامتياز بينهما فيه وليس هذا ارجاعا للنقض
التفصيلي الى الاجمالي بل استدلال المقدمة الثانية تارة في ابطال الدليل اجمالا وتارة في ابطال
مقدمة معينة من مقدماته فافهم ومن المتغلبين من تصدى لبيان اللمية في الفرق المذكور
بين الثابت والمثبت له حيث قال فان قلت لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف
في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان كليهما طرفان قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون

بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود او يكون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث
لو لاحظ العقل صح ان ينتزع منه تلك الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال
الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في الاتصاف ضرورة
ان ما لم يكن الشيء موجودا في الخارج مثلا لم يصح انضمام وصف اليه في الخارج ولا كونه في
الوجود الخارجي بحيث يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل
قد ينتزع من الموجود الخارجي امورا ايجابية وسلبية لا تحقق لها في الخارج ويصفه بها
وصفا صادقا الى هنا كلامه وموجب ما ذكره عدم الفرق بين الموجبة المحصلة والموجبة
السالبة المحمول والقوم فرقوا بينهما بتخصيص الحكم المذكور وهو اقتضاء الحمل الايجابي وجود
الموضوع بالاولى منهما على ما يأتي تفصيله في تتمة هذه المقدمة واما الرد عليه بان يقال لا دلالة
فيما ذكره على حصول الاتصاف في نفس الامر بدون الصفة كما هو الدعوى بل عمم في الاتصاف
بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر واعتبر وجود الموصوف دون الصفة
ولو عمم في الاتصاف حيث ما عممه وعكس في الامر بان يعتبر وجود الصفة دون الموصوف
وقلب الدليل عليه بان يقال الاتصاف اعم من الدليل اي يكون بانضمام الموصوف
الى الصفة في الوجود او يكون الصفة في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح
له ان ينتزع منه موصوفا مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف
ماله الفرسية بالفرسية ولا شك ان هذا المعنى يستلزم وجود الصفة في ظرف الاتصاف دون
الموصوف بمثل ما ذكره لكان الاتصاف مقتضيا لوجود الصفة في ظرفه دون الموصوف
فليس بشيء لان القائل المذكور ما عمم في الاتصاف بحيث يدخل فيه ما لا يكون بحسب نفس الامر
بل تحقق معنى الاتصاف في نفس الامر وليس هذا مما اخترعه بل سبقه اليه بعض المحققين
حيث قال في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقل عاقل
مستندا الى الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب ولا يذهب عليك ان التحقيق

المذكور

بحيث ينتزع ل

المذكور تفصيل لهذا المعنى واما وهم القلب فمن قلب الفهم كيف وهل يقول من له عاقل عقل
كامل وفهم صحيح ان معنى الاتصاف الخارجي بين زيد والعمى ان يكون العمى في ظرف الاتصاف اي
الخارج بحيث لو لاحظه صح له ان ينتزع منه زيدا وعلى تقدير ما ذكره من ان اعتبار وجود الصفة
في ظرف الاتصاف يلزم الانتزاع بهذا المحذور الذي يضحك منه الصبيان ومن اوهام هذا الوهم
ما ذكره بقوله لا خفاء في ان الثبوت نسبة بين الثابت والمثبت له فلا يكونان بدونها ضرورة
ان النسبة فرع لطرفيها ومنشأه غفول عن تحقق الثبوت والاتصاف بحسب نفس الامر على الوجه
المذكور واما تأييد ما ذكره في كتاب التحصيل من قولهم وان كانت الصفة معدومة فكيف يكون
المعدوم في نفسه موجودا للشيء فان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا للشيء
فمن قبيل تأييد الباطل لان موجب القول المذكور ان لا يكون للعمى المعدوم في الخارج ثبوت
للعمى فيه وهذا مكابرة صريحة ومنشأه عدم الفرق بين القيام بالغير والثبوت له فان ما ذكر
حكم الاول دون الثاني وقد حققنا الفرق بينهما في تجويد التجريد على وجه اندفع عنه الشكوك والاوهام
تتمة للمقدمة المذكورة اعلم ان المتأخرين اعتبروا قضية يسمونها موجبة سالبة المحمول وقالوا ان
موجبتها لا تقتضي وجود الموضوع وانها مساوية للسالبة وذكروا في تحصيل معناها والفرق
بينها وبين السالبة ان في السالبة سلب المحمول عن الموضوع وفي الموجبة السالبة المحمول
يرفع ويحمل ذلك السلب عليه فيكون معنى السالبة ج ليس ب وسالبة المحمول ج ليس
ب است وبينوا عدم اقتضائها وجود الموضوع ومساواتها للسالبة بانه اذا صدق
سلب ب عن ج يصدق على ج انه منتف عنه ب والا لصدق نقيضه اعني ليس بمنتف
عنه ب فلا يصدق السالبة واذا صدق ان ج منتف عنه ب صدق سلب ب عنه لا محالة
فان قلت البيان المذكور لثاني جزئي المدعى خاصة وهو ان سالبة المحمول مساوية للسالبة
فلا بد من بيان الجزء الاول ايضا حتى يتم المدعى قلت انهم زعموا ان مساواتها لها تستلزم
عدم اقتضائها وجود الموضوع واكتفوا بناء على زعمهم هذا ببيان الجزء المذكور

من المدعي وسيأتي ما يتعلق بالزعم المذكور باذن الله تع والفاضل الطوسي انكر سالبة
المحمول في نقد التنزيل فقال اذا تأخر السلب عن الربط فهو معنى المعدول سواء كان لفظ ليس
مؤلفا فيه مع غيره او لفظة لا مركبا بغيره لان جميع ذلك المؤلف والمركب يكون بمنزلة مفرد لحكم به
لان القضية لا يمكن ان تحمل على مفرد تحمل هو هو فيكون معناه كل شيء يقال عليه ج على
الوجه المذكور فذلك الشيء هو الذي يحكم عليه ان ليس ب او لا ب وباي عبارة شئت
فان جعل في المحمول ليس بمعنى السلب حتى سلب شيئا عن شيء فقد اعتبر المحمول وحده قضية
واخرج عن ان يكون محمولا واما حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر هذا كلامه
واجيب عنه بان المحمول فيها هو مضمون السالبة كما في قولك زيد ليس ابوه قائما ولا يلزم
منه كون القضية محمولة ولا عدم الفرق بينها وبين المعدولة لما في سالبة المحمول من التفصيل
اذ فيه اشارة الى حكم معقول بخلاف المعدولة فان معنى المعدولة مثلا زيد نابينا ست
ومعنى سالبة المحمول زيد نيست بينا ورد الجواب المذكور بعض الفضلاء بانه لا يجدي
نفعا لان المعتبر في المعدولة كون حرف السلب جزءا من المحمول من غير قيد زائد فاذا سلم
كون حرف السلب جزءا من المحمول ينافي ما ذكره في تفسيره وما قرره فانه يرفع ويحمل
ذلك السلب عليه وان اصطلح احد على انها لا تسمى معدولة لاعتبار قيد زائد فيها
فلا مشاحة في ذلك لكن المقصود من اثبات هذه القضية تحصيل موجبة تساوي السالبة
وتفارق المعدولة المشهورة في عدم اقتضاء وجود الموضوع وما ذكره من التفاوت بالاجمال
والتفصيل لا يؤثر في ذلك اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة لا في نفس المعتبرة ولا معنى
يقتضي صدق احدهما حيث يكذب الاخرى وفيه بحث من وجوه الاول ان قول المنكر واما
حال الموضوع في استدعاء الوجود فعلى ما تقرر صريح في ان كلامه السابق عليه في عدم الفرق
بين القضيتين المذكورتين من جهة المحمول مع قطع النظر عن حال الموضوع فالجواب عنه ببيان
الفرق المعنوي بينهما من جهة المحمول بان في محمول احدهما اشارة الى حكم معقول دون محمول

الاخرى

الاخرى لا يجدي نفعا قوله لكن المقصود من اثبات هذه القضية الخ قلنا سلمنا ذلك لكن كلام المنكر
ليس في هذا المقام على ما وقفت عليه آنفا فرد الجواب المذكور من هذه الجهة خارج عن القانون
كما لا يخفى والثاني ان قوله اذ ذلك التفاوت انما هو في الملاحظة مناف لما قرره ذلك الفاضل في بحث
بديهة تصور الوجود من ان التفاوت بالاجمال والتفصيل يمنع الترادف اذ يوجب كون هذا
التفاوت في الملاحظة فقط دون المعنى ان لا يكون مانعا عن الترادف والثالث ان التعليل
المذكور على تقدير تمامه لا يجدي نفعا لان عدم التفاوت في نفس المعنى حاصل بين مفهوم
متى وبين الابتداء ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة الحكم حيث يصح الحكم على احدهما دون
الآخر فلم لا يجوز ان يكون الحال فيما نحن فيه مثل ذلك بان يكون القضيتان المذكورتان
متحدتين في نفس المعنى ومع ذلك بينهما بون بعيد من جهة المحكوم عليه باقتضاء احدهما
ثبوته دون اخرى ثم قال ذلك الفاضل بل نقول المقدمة القائلة بان ثبوت الشيء للشيء
يستدعي ثبوت المثبت له كلية لا يستثني العقل منها شيئا من الاشياء اصلا من المفهومات
كيف لا والمعدوم المطلق ليس شيئا من الاشياء اصلا والمحمول الذي يعتبرونه لا محالة شيء
ذهني فيسلب عن المعدوم المطلق وقد قال الشيخ كل موضوع الايجاب فموجود اما في
الاعيان واما في الاذهان وانما اوجبنا ان يكون الموضوع في القضايا الايجابية
المعدولة موجودا لا لان قولنا غير عادل يقتضي ذلك ولكن لان الايجاب يقتضي ذلك
سواء كان نفس غير عادل يقع على الموجود والمعدوم او لا يقع الا على الموجود فقد
تبين ان الربط الثبوتي يقتضي ثبوت الموضوع وان لا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك
الى هنا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله كيف لا والمعدوم المطلق لا يجدي نفعا
في تمام التقريب لان الثابت به لزوم الوجود للموضوع عند كل حكم ايجابي والمدعي توقف
كل حكم ايجابي على وجود الموضوع وهذا اخص منه وثبوت الاعم لا يستلزم ثبوت
الاخص واما ثانيا فلانه ان اراد انه قد تبين مما نقل ان الربط الثبوتي يقتضي في الواقع

ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول في ذلك فلانم اذ ليس في الكلام المنقول عن الشيخ
ما يدل علي ذلك بل هو تقرير لهذا الدعوي ببيان مفصل وان اراد انه قد تبين منه ان
الربط الثبوتي يقتضي في زعم الشيخ ثبوت الموضوع بلا مدخل لخصوصية المحمول فيه فمسلم ولكنه لكنه
لا يجدي لان المسئلة عقلية والمقام مقام تحقيق والشيخ ليس ممن يصيب في كل ما يقول
كيف وكتابه المسمي بالنقيض مملو بالخطاء كما لا يخفي علي من تامل وبالتحرز عن التعصب انصف

فيه والنصف ظ

ثم قال الفاضل المذكور والحق عندي ان المساواة بينهما بحسب الواقع مسلم ولا يدل ذلك
علي ان شيا من الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع وبيان ذلك انه ما دل البرهان
علي ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر اذ ما من مفهوم الا ويصح عليه ان يحكم عليه
الجائي صادق وذلك يدل علي وجوده في نفس الامر واذا صدقت السالبة صدقت
الموجبة التي محمولها سلب ذلك المحمول بالبيان آنفا وليس ذلك مبنيا علي ان تلك الموجبة
لا تقتضي وجود الموضوع كما توهم بل علي ان الوجود الذي يقتضيه ذلك الايجاب يلو
الوجود في نفس الامر وجميع المفهومات متشاركة في ذلك الوجود هذا كلامه وفيه بحث
من وجوه الاول انه لا صحة للمقدمة القائلة ما من مفهوم الا ويصح ان يحكم عليه الجائي صادق لان من
المفهومات ما لا استقلال له فلا يوجد فيه الصلاحية لان يحكم عليه الجائي وقد حقق الفاضل الشريف
هذه المسئلة في مواضع من كتبه والثاني ان موجب تلك المقدمة ان لا يكون بين الموجود في الذهن
والموجود في نفس الامر عموم من وجه اذ ح يكون لما له وجود في الذهن وجود في نفس الامر
وهذا خلاف ما عليه الجمهور والفاضل المذكور ايضا غير مخالف لهم فيه والثالث انه ان اراد بالمفهوم
ما يقابل ما صدق فسلمنا ان جميع المفهومات موجودة في نفس الامر ولكنه لا يجدي اذ لا يلزم
من وجود جميع المفهومات وجود جميع ما صدق عليه كل مفهوم فيه فيجوز ان لا يوجد بعض ما صدق
عليه بعض المفهومات ويكون ذلك البعض مادة الافتراق بين القضيتين المذكورتين
وان اراد به ما يعم الماصدق علي ان يكون معنى المفهوم ما من شانه ان يكون معلوما ولو بوجه ما

فلانم

فلانم ان جميع المفهومات بهذا المعنى موجودة في نفس الامر لان من الماصدقات الفرضية ما لا وجود له
في نفس الامر بل في الامكان لان يوجد كالذي يقتضي ذاته وجوده وعدمه معا وانما قلنا لا يمكن وجوده
فيه ضرورة ان وجوده فيه يستلزم اجتماع النقيضين في الواقع واللازم بط وكذا الملزوم فان قلت
اذا لم يمكن وجوده في نفس الامر فكيف يصدق الحكم عليه قلت اما صدق الحكم السلبي الذي يؤل اليه
فلا اشكال فيه واما صدق الحكم الايجابي الذي لا يؤل الي الحكم السلبي فثبوته في موضع المنع فتامل
الرابع ان المساواة بينهما بحسب الواقع تستدعي ان لا يقتضي سالبة المحمول الخارجية وجود الموضوع
في الخارج لعدم اقتضاء مساواتها اياه وهو السالبة الخارجية فان تحققها بدون وجود الموضوع
في الخارج يستلزم تحقق مساويها ايضا بدونه ولا فرق بين الخارجية والذهنية في اقتضاء وجود
الموضوع فيما نسب اليه القضية وعدم اقتضائه فيه فالذهنية ان اقتضت وجود الموضوع
في الذهن لا بد ان يقتضي الخارجية ايضا وجود الموضوع في الخارج وان لم يقتض الخارجية
وجود الموضوع في الخارج لا بد ان لا يقتضي الذهنية ايضا وجود الموضوع في الذهن ولما ثبت
ان سالبة المحمول الخارجية لا تقتضي وجود الموضوع في الخارج فقد ثبت ان سالبة المحمول
الذهنية ايضا لا تقتضي وجود الموضوع في الذهن وثبت ان سالبة المحمول مطلقا لا تقتضي
وجود الموضوع بحكم المساواة المذكورة فالقول بان ذلك لا يدل علي ان الايجاب لا يستدعي وجود
الموضوع ناش عن قصور التامل وقلة العزم والخامس ان البيان المذكور قاصر عن المط
لان الظ منه ان المساواة بين الذهنيتين لا تدل علي ان سالبة المحمول الذهنية لا تستدعي
وجود الموضوع في الذهن واما ان المساواة بين الخارجيتين لا تدل علي ان السالبة
المحمول الخارجية لا تستدعي وجود الموضوع في الخارج فما ذكره ساكت عنه فلم يثبت به ان
المساواة بينهما مطلقا لا تدل علي ان بعض الايجاب لا يستدعي وجود الموضوع كما هو
المط ثم قال الفاضل المذكور فان قلت لا شك انه لا يصدق اللاشيء واللاممكن عليه
بالامكان العام علي شيء بحسب نفس الامر فاذا قلنا كل لاشيء لاممكن بالامكان العام

فلا وجود للموضوع في القضية اصلا فيجب ان يصدق بناء على ما ذكرت من اقتضائها وجود
الموضوع وح ينتقض كثير من قواعدهم ككون نقيض المتساويين متساويين وانعكاس
الموجبة الكلية كنفسها بعكس النقيض كما هو مذهب القدماء وهذا هو الذي جرأهم على اثبات
الموجبة السالبة المحمول والحكم بانها لا تستدعي وجود الموضوع قلت القضية المذكورة تصدق
حقيقية على ما ذكر في المجهول المطلق اعني كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو بحيث لو وجد لكان لا ممكنا
وبذلك يندفع النقوض كما لا يخفى على المتدبر فظهر ان كون هذه الموجبة مساوية للسالبة
لا ينافي اقتضاء تلك الموجبة لوجود الموضوع وعدم اقتضاء السالبة بل انما يلزم من هذا
الاقتضاء وعدمه انه لو لم يكن لتلك الموضوعات وجود اصلا صدقت السالبة على هذا
الفرض دون الموجبة وذلك لا يقدح المساواة الواقعة بينهما وانه لا حاجة في دفع النقوض
الى استثناء شيء من الموجبات من الحكم بعدم اقتضائه وجود الموضوع اصلا مع انه تحكم كما مر
فاحفظ هذا التحقيق لانه بذلك حقيق الى هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلان قوله القضية
المذكورة تصدق حقيقية غير مسلم كيف والقوم اعتبروا في القضية الحقيقية امكان الوجود
لموضوعها اذ لولا ذلك لما صدقت الكلية الحقيقية على ما قرر في موضعه فلا خفاء في ان افراد
اللاشيء غير ممكن الوجود واما ثانيا فلان مقدم الشرطية كلما لو وجد لكان لا شيئا فهو بحيث
لو وجد لكان لا ممكنا مما لا صحة له ضرورة ان الشيئية لا تنفك عن الوجود ففرض اللاشيء على تقدير
الوجود من قبيل فرض الممتنع وقد تقرر عندهم ان الممتنع على تقدير وقوعه يجوز ان يستلزم
ممتنعا فيجوز ان يكون الواقع بتقدير وقوع المقدم المذكور نقيض التالي المذكور لا عينه
فلا يعلم بصدق القضية المذكورة وبالجملة ما ذكره في هذا المقام فهو بمعزل عن مظنة التحقيق
ثم انه اتضح من القيل والقال ان في اصل المقال وهو ان يكون المساواة بين القضيتين
المذكورتين دلالة على ان سالبة المحمول لا تستدعي وجود الموضوع شدة خفاء فلا وجه
لاكتفائهم ببيان الحكم الاول عن بيان الثاني وهذا ما وعدنا فيما سبق لكن بقي ههنا دقيقة

لا بد من

لا بد من التنبيه عليها وهي انه اذا كان في المحمولات ما لا يقتضي وجود الموضوع كالمحمولات
السلبية على رأي المتأخرين لكون مطلق المحمول على اربعة اقسام احدها ما يستدعي وجود
الموضوع في الخارج لخصوصيته كالعوارض الخارجية وثانيها ما يستدعي وجوده في الذهن
لخصوصيته كالعوارض الذهنية وثالثها ما يستدعي وجوده في الجملة اعم من ان يكون في
الخارج او في الذهن كالعوارض اللازمة للماهية من حيث هي هي ورابعها ما لا يستدعي
وجوده اصلا لا في الخارج ولا في الذهن كالمحمولات السلبية فان قلت هذا يلزم بطلان
ما تقرر عندهم من انحصار الاقسام المذكورة في الثلث وهي لازم الماهية ولازم الوجود
الخارجي ولازم الوجود الذهني قلت لا لان مقسم تلك الاقسام المحمول الثبوتي ومقسم الاقسام
التي ذكرناها مطلق المحمول ثبوتيا كان او سلبيا ولذلك عبروا عنه بالعارض فان المتبادر
من العروض للغير القيام به وهو من خواص الثبوتية به فلا منافاة بين عدم انحصار ما
تقسيمنا في الثلثة المذكورة وانحصار تقسيمهم فيها حتى يلزم من صحة احدهما بطلان الآخر ومن
غفل عن هذا قال معترضا على ما قاله ابن الخطيب من المتأخرين من ان سالبة المحمول
لا تستدعي وجود الموضوع لانهم قسموا العوارض الى ثلثة اقسام قسم يلحق الماهية من حيث
هي هي مع قطع النظر عن خصوصية احد الوجودين اذ لا مدخل لهما في ذلك اللحوق بل
لمطلق الوجود وقسم يلحق الماهية باعتبار وجودها في الخارج وقسم آخر يلحق الماهية باعتبار
وجودها في الذهن فلو لم يكن ثبوت السلوب العارضة لمعروضاتها مقتضيا لثبوت تلك
المعروضات لخرج مثل هذه العوارض عن تلك الاقسام ويبطل حصر الاقسام فيما ذكر الا
ان يقيد المقسم بقيد الثبوتية لكن مع كونه خلاف الظ لا يناسب الغرض من الفن فان هذا التقسيم
كما وقع في كتب الحكمة وقع في كتب الميزان ولا شك ان هذا التخصيص لا يناسب هذا الفن
هذا كلامه وقد نبهت آنفا ان المقسم هو العارض للغير بمعنى القائم به وارادة القيام من
العروض ليست خلاف الظ فوصف الثبوت من لوازم المقسم لا من مخصصاته وجعل المقسم

امرا دون امر عاما ليس من قبيل تخصيص القواعد حتى لا يناسب الفن الذي ذكر في كتبه ذلك المقسم
ورابعها اي رابع المقدمات المذكورة ان القضية الحقيقية التي حكم فيها على ما يصدق عليه في نفس
الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا لا توجب صدقها موجبة كلية عدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود الخارجي
ضرورة ان صدق الايجاب ثبوت المحمول للموضوع فاذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت
المحمول له لان ثبوت شيء لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه وثبت ان صدق القضية
الحقيقية موجبة كلية لتضمنها صدق الحكم الايجابي على ما ليس بموجود في الخارج يستدعي عدم
انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الخارج واما صدق موجبتها مطلقا اي من غير
قيد الكلية فلا يستدعي ما ذكر لان صدق الايجاب الكلي جزئيا يكفي فيه ثبوت المحمول لبعض
افراد الموضوع فلا يتضمن صدقها ح صدق الحكم الايجابي على ما ليس بموجود في الخارج حتى يلزم
ما ذكر لا يقال على تقدير انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود في الخارج لا يلزم كذب الموجبة
الحقيقية الكلية لان معناها على ما علم من التفسير المذكور الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر
وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف
جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق الحكم على جميع ما هو فرد له في نفس الامر غاية ما في الباب
يلزم ان يكون الحقيقية مساوية للخارجية نعم لو كان معناه الحكم على جميع الافراد الخارجية و
جميع الافراد الغير الخارجية لكان كما ذكر لكنه ليس كذلك كيف ولو كان كذلك لم يصدق
فيما ليس فيه وجود خارجي لانا نقول ليس المعنى المفهوم من التفسير المذكور ذلك الامر المجمل بل
الامر المفصل وهو الحكم على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
او لا وعلى تقدير اعتبار القيد الاخير الذي مبني ما ذكر على القول عنه يتم الملازمة المذكورة
بلا ريبة لا يقال اذا كان العنوان في الحقيقية مما لا يصدق بالفعل الا على الافراد الخارجية ح
لا يتحقق القيد المذكور لانا نقول بل يتحقق ح ايضا لان الحكم في تلك الصورة وان كان مقصورا

على الافراد

على الافراد الخارجية لكن ليس الحكم عليها لانها افراد خارجية بل لانها افراد نفس امرية
حتى لو لم توجد في الخارج ووجدت في مظهر آخر لنفس الامر لكان الحكم المذكور على حاله نعم اذا
كان العنوان مما يمتنع صدقه على غير الفرد الخارجي لا يتحقق القيد المذكور الا ان القضية
ح يحتمل ان لا تكون حقيقية بل تتعين كونها خارجية وبهذا اندفع ما قيل لا نم صحة الملازمة
المذكورة لجواز ان لا يكون لعنوان ما فرد غير خارجي بل ينحصر افراده في الامر الخارجي
كمفهوم الواجب بالذات ومفهوم الوجود الخارجي وح يتحقق القضية الحقيقية موجبة
كلية واذ قد فرغنا عن تقرير ما يجب تقديمه من المقدمات فلنشرع في اصل المقصود
من وضع هذه الرسالة فنقول لا شبهة في ان للنار وجودا يظهر منها احكامها ويصدر
عنها آثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود يسمى وجودا عينيا خارجيا
واصيلا وهذا مما لا نزاع فيه بين ارباب النظر وانما خصصنا عدم النزاع فيه بارباب
النظر فيه لان نزاع اصحاب الكشف على ما قررنا في بعض رسائلنا متحقق ومن لم يذكر
ذلك القيد فكانه اعتمد على قرينة المقام وكون الكلام على اصل اهل النظر من ارباب
الحكمة وانما النزاع في ان لها سوى الوجود المذكور وجودا آخر لا يترتب عليها تلك الاحكام
والآثار فان الحكماء اثبتوه وعامة المتكلمين انكروه ومنهم الامام على ما ذكره الكاتبي في
شرحه للملخص وانما قلنا تلك الاحكام والآثار لان الوجود الذهني ايضا يترتب
على النار احكام وآثار الا انها ليست من جنس ما يترتب عليها بالوجود من الآثار المحسوسة
والاحكام المشاهدة كالاضاءة والاحراق ومن لم يتنبه لهذا تكلف في توجيه ما ذكروه
بان ما ذكروه تنبيه فلا يرد انه ان اريد بالآثار والاحكام في قولهم الوجود الخارجي ما هو
مبدأ الآثار والاحكام الآثار والاحكام الخارجية لزم الدور او الاعم فدخل فيه الوجود
الذهني فانه ايضا مبدأ الآثار والاحكام الذهنية كالمعقولية هذا كلامه على ان ما ذكره لا يجدي
نفعا لان المقام مقام تعيين المراد من الوجود الخارجي والذهني لمكان الاشتباه

فيهما بناء على انهما كثيرا ما يستعملان في معنيين آخرين غير المعنيين المرادين ههنا على انا نبهت
عليه في المقدمة الاولى فالحاجة ماسة الى ذكر المميز بينهما على المعنيين المرادين ههنا فلا بد ان
يكون التقييد المذكور صالحا للتمييز بينهما وبما قررناه من ان المهم تعيين ما هو المراد من الوجودين
المذكورين في هذا المقام تبين ان بديهة تصور لا يكفي في تمام المراد فان الجواب بالتمسك
بتلك المقدمة لا يشفي في دفع الايراد نعم لو قيل على اختيار الشق الاول من الترديد المذكور
ان المراد من الآثار الخارجية ما ينسب الى الخارج لا الى ما يوجد فيه فالماخوذ في القيد المميز
مفهوم الخارجي لا مفهوم الوجود الخارجي والاول اعم من الثاني فلا دور لم يكن بعيدا وقد اجيب
عن الايراد المذكور بوجهين آخرين احدهما ان الآثار الخارجية ما يترتب على الماهية في الخارج
بمعنى استتباعها لها في الخارج عن الذهن فلا دور فيه والآخر ان معنى ترتب الاثار عليه كونها
فاعلا والوجود الذهني لا يكون فاعلا والمناقشة في الجواب الاول بان يقال الخارج عن
الذهن موقوف على معرفة الذهن فليست بشيء لان الذهن بمعنى القوى المدركة معلوم مسلم
عند الفريقين انما الاشتباه في الوجود الذهني بمعنى حصول الاشياء بانفسها في القوى المدركة
فلا شبهة في توقف الثاني على الاول نعم يتجه عليه ان يقال ان مرجعه الى ما ذكر قبله فلا حاجة
في تمشيته الى بيان معنى ترتب الاثار بقوله بمعنى استتباعها لها واما الجواب الثاني فقد رد
بان عدم كون الوجود الذهني فاعلا مطلقا خلاف الواقع كيف وقد صرحوا بان الغاية بحسب
وجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل نعم فاعليته لامر موجود في الخارج لكنه مردود
لان مراد المجيب من الفعل ما هو احدى مقولات العرض ولا خفاء في كون الفعل بهذا المعنى
من خواص الوجود الخارجي فدائرة الرد المذكور على الفهم قد وقع بين الكلمات في البين
استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه اعلم ان الموجود في الذهن عند المثبتين للوجود الذهني
انفس الماهيات التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينهما بالوجود دون الماهية
ولهذا قال صاحب المحاكمات الاشياء في الخارج اعيان وفي الذهن صور وقال الفاضل

الشريف

الشريف في شرحه للمواقف بعد تقرير ما ذكر فقد تحرر محل النزاع بحيث لا مرية فيه وموافقة
كلام المثبت والنافي كما تستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحرير محل النزاع عسير جدا انتهى
كلامه القائل بعسر التحرير هو الفاضل فتدبر فانه قال في شرحه للصحايف وتعيين محل النزاع
عسير لان نزاعهم ان كان في حصول الشيء الخارج بعينه في الذهن فذلك مما لم يذهب اليه احد
من المحققين بل صرحوا بامتناعه كما ذكر في كتاب الاشارة وغيره وان كان في حصول
صورته في نفسه كيف ما كان فذلك امر ضروري اذ كل احد يجد من نفسه وجدانا ضروريا
انه يحصل عند ذهنه صور الاشياء وانكار امر وجداني بالنسبة الى كل احد مما لا يرخصه
العاقل وان كان نزاعهم في حصول صورة مطابقة على الوجه الذي مر ذكره فله وجه اذ
جاز لعاقل ان يشك فيه لكن لا خفاء في ان الحق ما ذكر الى هذا كلامه فان قلت لما كان الوجه
الثالث صالحا لان يكون محلا للنزاع بين الفريقين فما معنى العسر في تحرير محل النزاع قلت
العسر فيه من جهة ان بعض ادلة المنكرين لا يناسبه وهو الذي قالوا في تقريره لو وجدت
الماهية في الذهن الموجود في الخارج يلزم ان يكون الماهية موجودة في الخارج فيلزم وجود
الممتنعات وساير المعدومات في الخارج فان تمشيته على تقدير ان يكون الخلاف في الوجه
الاول دون الثالث وكفى ذلك منشاء للعسر في تحرير محل النزاع ومن ههنا تبين ان
دعوى تحريره بحيث لا مرية فيه موافقا لكلام الفريقين ناش من قصور التدبر وقلة التامل
وزعم الكاتبي ان منشاء النزاع في الوجود الذهني الاختلاف في تفسير العلم وتبعه شارح حكمة
العين حيث قال والخلاف انما نشاء من اختلافهم في تفسير العلم فانه لما كان عند الحكماء
عبارة عن حصول صورة المعلوم في الذهن لزمهم القول بالوجود الذهني وعند المتكلمين
لما كان عبارة عن نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم او صفة حقيقية قائمة بذات العالم
موجبة للعالمية الموجبة لهذه النسبة انكروه وليس الامر كما زعما فان القول بالوجود
الذهني لحقائق الاشياء وراء القول بان حقيقة العلم حصول صورة المعلوم في الذهن

فان موجب القول الثاني المطابقة بين الصورة وذي الصورة لا الاتحاد في تمام الحقيقة ولذلك
افترق اصحاب هذا القول فرقتين فقال احدهما بالاتحاد في تمام الحقيقة بين الموجود في الذهن
والموجود في الخارج ان كان الموجود في الذهن من الاعيان الثابتة وبالاتحاد فيه والذي
نسب اليه هذا الوجود اي من المفهومات ان لم يكن الموجود في الذهن منها فاين التلازم بين
القولين المذكورين وقد بينا فيما سبق من المقدمات ان الوجود الذهني يعم الحصول في المبادي
العالية وان علمهم حضوري لا لحصول صورة المعلوم في ذهن العالم وقع الافتراق بيننا

الذهني صح

واحتج المثبتون للوجود الذهني بوجوه منها انا نعلم قطعا بصدق الاحكام الايجابية على ما لا وجود له
في الخارج بالمحمولات ثبوتية الاحكام لكونه محكوما عليه بالامكان العام وملزوما او لازما لبعض
الاشياء وكون الممتنع مثلا اخص من المعدوم واعم من اجتماع النقيضين وكونه متعقلا
الى غير ذلك من المحمولات الايجابية الصادقة في نفس الامر وذلك يستدعي ثبوتها ضرورة
ان صدق الثبوتية في نفس الامر فرع ثبوت الموصوف وصدق تلك الاحكام يستدعي ثبوت
الاوصاف المذكورة لموصوفاتها في نفس الامر وثبوت الوصف الثبوتي لموصوف في نفس
الامر فرع ثبوت الموصوف فيه فلا بد لموصوفات تلك الاوصاف من ثبوت في نفس الامر
واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فثبت المط لا يقال ينتقض ما ذكرتم بصدق الحكم الثبوتي
بالمحمول على ما صدق عليه مفهوم المعدوم المطلق الذي لا وجود له في الخارج اصلا ولا في الذهن
لانا نقول ثبت العرش ثم انقش فان مبني انتقاض الدليل المذكور بما ذكر على صدق الحكم
الايجابي لمحمول ثبوتي على ما لا وجود له اصلا وذلك غير مسلم بل نقول انه بط بحكم المقدمة
الضرورية القائلة ان ثبوت وصف ثبوتي لموصوف في نفس الامر فرع ثبوت الموصوف فيه
فما ذكر في معرض النقض مصادف في الحقيقة لتلك المقدمة الضرورية فلا يستحق الجواب
وبتقريرنا الدليل المذكور ظهر ما في تقرير القوم ايا من الاستدراك حيث ذكروا فيه انا
تصورنا ما لا وجود له في الخارج وحكمنا عليه باحكام ثبوتية صادقة وقد عرفت ان مبني

الاستدلال

٤٨

الاستدلال على الوجه المذكور على علمنا بصدق تلك الاحكام ولا دخل فيه لتصديقنا وتصورنا
لاطرافها وتبين اندفاع ما قيل من انه ان اريد بالثبوتية الثابتة في الخارج فلا نم صدقها على ما لا
وجود له في الخارج كيف ولو ثبت ذلك لزم كون المحكوم عليه موجودا في الخارج وهو خلاف
المفروض وايضا لا يتم التقريب اذ ح لا حاجة الى الوجود الذهني وان اريد بها الثابتة في الذهن
او الثابتة في احدهما كان ذلك مصادرة على المط ومن قصر الترديد على ذلك القسمين الاولين
من الاقسام الثلثة المذكورة فقد قصر في تقرير الايراد كما لا يخفى على ذوي الرشاد وانما قلنا
في تقرير ما ذكر كيف ولو ثبت ذلك ولم نقل كيف ولو سلم كما قاله ذلك المقصر كيف ولو سلم الح
لان مدار ما ذكر من كون المحكوم عليه موجودا في الخارج على ثبوت ما ذكر لا على تسليمه اذ تسليم
الشيء قد يوجد بدون ثبوته وذلك ظ وما قيل من انه ان اريد انها ثابتة في الخارج للموضوع
المذكور نم فهو مم كيف ولو صح ذلك كان الموضوع موجودا في الخارج وان اريد انها ثابتة في
الذهن او في احدهما كان ذلك فرعا لوجود الموضوع في الذهن فيكون مصادرة على المط
اما وجه اندفاع الاول فلانا فسرنا المراد من الثبوتية فلم يبق مجال الايراد وقد عرفت في المقدمة
الثالثة فائدة تقييد المحمول بذلك القيد واما وجه اندفاع الثاني فلانا عينا ان المراد انها

المحمول

ثابتة في نفس الامر وبينا ان ذلك موجب صدق الحكم الايجابي وفائدة تقييد الحكم بالايجابي
قد مر بيانها في المقدمة الثالثة فتذكر ومعنى كون الثبوت في نفس الامر عدم توقفه على اعتبار
معتبر وفرض فارض فلا يعود الترديد المذكور فيه فان قلت اليس الثبوت في نفس الامر
بالمعنى المذكور منحصرا في الوجود في الخارج والوجود في الذهن فللترديد المذكور مجال
العود فيه قلت نعم انه منحصر فيهما لكن لا يلزم منه ان يجب علينا تعيين واحد منهما بالارادة
حتى يلزم احد المحذورين المذكورين واعترض على الدليل المذكور الامام الرازي بمنع
صدق الحكم الايجابي على ما لا وجود له في الخارج لمحمول ثبوتي بل كلما يصدق عليه الحكم
المذكور فله وجود غائب عنا وذلك المحكوم اما قائم بنفسه كما يقوله افلاطون فانه ذهب

الى انه لا بد في كل طبيعة نوعية من شخص مجرد باق ازلي وابدي وما استدل به ارسطو على بطلان
هذا الراي غير صحيح فيكون الاحتمال قائما فبطل ما ذكرتم من الدليل سنفرغ باذن الله تع لتحقيق
ما نقل عن افلاطون في هذا المقام قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف ولو حمل قول افلاطون
ههنا على ما نقل عنه من ان صور معلومات الله تع قائمة بذاتها لجواز ان يكون في مظهر الذهن وقد
في المقدمة الثانية نبهت على ان الوجود الذهني لا بطريق القيام وانما يكون مناسبا لما نحن فيه ان لو كان فيه على
نحو وجودها في الخارج او قائم بغيره كما يقوله فان صور جميع المفهومات مرتسمة عندهم في العقل
الفعال لانه مبدا الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور ما يوجد كما توهمه الفاضل الشريف
لانه منظور فيه اما اولا فلان قوله ان العقل الفعال مبدا الحوادث في عالمنا هذا عندهم خلاف مذهب
المحققين من الحكماء على ما صرح به الفاضل الطوسي حيث قال في شرح الاشارات بعد التفصيل
المشبع في كتبه صدور العقول والاجرام الفلكية ونفوسها عن المبدا الاول وانما اطنبنا القول فيه
لان اكثر فضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها
على تجهيل المتقدمين من الحكماء والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلومات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب ان
ينسب الكل الى المبدا الاول وجعل المراتب شروطا معدا لافاضته تع وهذه مواخذة تشبه
المؤاخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله وان الوجود معلول له
على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا معلولا كما يسندونه الى العلل الاتفاقية
والفرضية والى الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منهم منافيا لما استووا وبنوا احكامهم عليه مسائلهم صح
الى هذا كلامه واما ثانيا فلان التعليل المذكور على تقدير تمامه قاصر عن المط لان موجبه
ارتسام صور جميع المفهومات فيه واما ثالثا فلان مبنى تفريع قوله لا بد ان يرتسم صور ما
يوجد على ان صورة الصادر لا بد ان ترتسم في المصدر ولا صحة في ذلك المبنى اذ يلزم ح ان
يرتسم صورة العقل الاول في ذات الواجب تع عن ذلك علوا كبيرا واللازم فاسد بالاتفاق

لانه

لانه خزانة للنفوس الناطقة الانسانية وموجب ذلك ان يكون صور المفهومات كلها مرتسمة فيه و
الجواب عنه على ما ذكر في المواقف وشرحه ان المرتسم في العقل الفعال ان كانت الهويات
لزم تحقق هوية الممتنع في الخارج وانه سفسطة ظاهرة البطلان وان كان الصور والماهيات الكلية
فهو المراد بالوجود الذهني اذ غرضنا اثبات نوع من التميز للمعقولات التي هي الماهيات الكلية هو
غير التميز بالهوية الذي نسميه بالوجود الخارجي سواء اخترع الذهن تلك المعقولات فيكون ذلك النوع
من التميز في ذهننا او لاحظها من موضع آخر كالعقل الفعال فيكون ذلك النوع من التميز فيه
ولا يذهب عليك ان ابطال هذا الاحتمال وهو ان يكون المرتسم في العقل الفعال الهويات متضمن
لابطال الاحتمال الآخر الذي مبناه على ما نقل عن افلاطون فلذلك لم يذكر ابطاله مستقلا والفاضل
الشريف لعدم تنبهه لذلك قال في شرحه للمواقف وانما لم يتعرض للقيام ما تتصور بنفسه لان
بطلانه اظهر والحاصل ان تلك الامور المحكوم عليها اذا كانت ممتنعة في الخارج لم يكن لها وجود اصل صح
لا قائمة بنفسها ولا بغيرها فوجب ان يكون لها وجود ظلي في قوة دراكة سواء كانت هي النفس
الناطقة او غيرها من القوى البدنية او مجردا آخر غيرها وهو المط ومنها اي من الوجوه التي
استدل بها المثبتون للوجود الذهني على مذهبهم هو ان يقال من المفهومات ما هو كلي وكل موجود
في الخارج فهو مشخص وهذا استدلال بثبوت نفس المفهوم الكلي مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر
وفرض الفارض على تحقق الوجود الذهني وتفصيله ان من المفهومات التي ليست من مخترعات
العقل ما هو كلي كمفهوم الانسان والحيوان وغير ذلك فلا بد له من تقدير ثبوت في نفس الامر
وليس ذلك الثبوت في الخارج لان كل موجود في الخارج متشخص متعين في حد ذاته بحيث
يمتنع فرض اشتراكه فتعين ثبوته في مظهر آخر غير الخارج فثبت المط وبهذا التقرير يتبين انه
لا حاجة في تمشية هذا الوجه الى ملاحظة ثبوت وصف الكلية لمفهوم الكلي والى اقتضائه
ثبوت موصوفها بناء على ما تقرر من ان ثبوت وصف لموصوف فرع ثبوت الموصوف
حتى يلزم رجوعه الى الوجه الاول كما توهمه الفاضل الشريف حيث قال في بيان المقدمة

الثالثة من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد ان يكون
الموصوف بها موجودا ثم اعترض بان الكلية صفة سلبية لانها عدم المنع من فرض الشركة
وان سلم كونها ثبوتية كانت داخلة في الاستدلال الاول فلا وجه لجعلها استدلالاً على حدة
فدايرة اعتراضه على الفهم لا على المفهوم على ان الاعتراض الاول اغاير د على تقدير ان يكون
الوجه المذكور على ما فهمه انه لو اريد بالكلية التي استدل بثبوتها لموصوفها على ثبوت موصوفها
معنى عدم المنع من فرض الشركة وذلك غير لازم لجواز ان يراد بها معنى المطابقة للافراد المتكثرة
على الوجه الذي قرر في موضعه او معنى النسبة المتشابهة الى امور كثيرة بها يحمل العقل حملها
على واحد من تلك الامور على ما حقق في محله ايضا ولا خفاء في ان هذين المعنيين صفتان
ثبوتيتان لمفهوم الكلي فيتم الاستدلال المذكور سالما عن الاعتراض المنقول وتقرير الدليل
الثاني على الوجه الذي ذكرناه مسطور في شرح الصحايف للسيد السمرقندي وفي مراصد
المقاصد لاثير الدين الابهري فان قلت اليس يتجه على هذا الوجه ما ذكره الفاضل المذكور
من ان دعوى الضرورة في كون الحقايق الكلية انفسها موجودة غير مسموعة نعم افراد هذه
الحقايق موجودة في الخارج قلت لا اذ لا نقول في تقريره كما قاله ذلك الفاضل للحقايق الكلية
كالانسان مثلا وجود بالضرورة وليس في الاعيان بل في الاذهان حتى يتجه ما ذكر بل نقول
كما نبهناك عليه فيما سبق ان المفهومات على نحوين احدهما تابع لاختراع العقل لا تحقق
له في حد ذاته لو لا اعتبر العقل وفرضه اولا والحقايق الكلية للاشياء من هذا القبيل
واذ تقرر بوجب هذا الفرق بينه وبين النحو الاول ان لها ثبوتا في حد نفسها فلا بد لها من
ثبوت في مظهر واذ ليس في الخارج لما ذكر فيما سبق فتعين انه في الذهن ولو سلم انه يتجه عليه
ما ذكره لكن لا يبطل به كونه وجها مستقلا بخلاف ما اختار ذلك الفاضل فالصواب تقريره
على الوجه الذي اخترناه ومنها اي من الوجوه التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني في
اثبات مذهبهم انه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع وهي ما امر

والثاني غير تابع لاختراع العقل بل له تحقق في حد ذاته صح

في المقدمة الرابعة التي حكم فيها على ما صدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان
موجودا في الخارج محققاً او مقدراً او لا يكون موجودا فيه اصلاً والتالي باطل اما الملازمة
فظاهرة اذ على تقدير عدم تحقق مظهر آخر للوجود في نفس الامر لا يصح الحكم في القضية على ما صدق
عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا الا بشرط كونه موجودا في الخارج محققاً او مقدراً فلا
يمكن اخذ القضية الحقيقية الموضوع واما بطلان التالي فلان القوم يستعملونها من غير نكير
وصاحب المواقف جمع بيان الملازمة وبيان التالي فقال اذا قلنا الممتنع معدوم فلا
نريد به الممتنع اي ما صدق عليه الممتنع في الخارج معدوم فيه قطعا اي لا نريد ذلك قطعاً
اذ ليس في الخارج ما يصدق عليه الممتنع اصلاً بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع التي
يصدق عليها الممتنع في العقل من الافراد المعقولة معدوم اي يصدق عليها في العقل بحسب
نفس الامر انها معدومة في الخارج فلو لم يكن للممتنع افراد معقولة موجودة في العقل لم
يصدق عليها الحكم الايجابي ولا وجه لهذا البيان اذ فيه يعود هذا الوجه الاول على ما اعترف
به نفسه حيث قال وهذا بالحقيقة عايد الى الاول لان حاصل الكلام ح على ما ذكره الشارح
الفاضل ان قولنا الممتنع معدوم في الخارج قضية صادقة وليست خارجية بل حقيقية م
مفسرة بما ذكرناه لا بما اشتهر من الحكم فيها على الافراد الخارجية فقط محققة او مقدرة فلولا
ان يكون للممتنع فرد موجود في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي بنوع القضية الحقيقية
وايضا يرد عليه ان مفهوم العدم امر سلبي وقد مر ان الحكم الايجابي انما يقتضي صدقه وجود
الموضوع اذا كان المحمول امرا ثبوتيا ولو قيل في تقرير ما ذكر ولو لم يكن للممتنع فرد موجود
في نفس الامر لم يتحقق فيه ما يصدق عليه الوصف الكلي الواقع عنوانا ولا بد من تحققه
في صدق القضية لم يرد عليه ما ذكر اذ لا يكون خصوصية المحمول منظورا اليها لا يقال ذلك الوصف
الواقع عنوانا ايضا امر سلبي فلا يتوقف صدقه على تحقق ذلك الامر في نفسه لانا نقول
وصف الامتناع ليس كالعدم فانه سواء فسر باقتضاء الذات العدم او ضرورة كيفية نسبة اليه

مفهوم ثبوتي بخلاف العدم فانه رفع الوجود وسلبه بقي ههنا شيء وهو انهم صرحوا بان العدم
كالوجود من المعقولات الثانية وصرحوا ايضا بان المعقولات الثانية من عوارض
الماهية بشرط الوجود الذهني فيحكم بانضمام المقدمتين يثبت ان المعدوم لا يصدق على الشيء
الا بعد وجوده في الذهن وثبوته في نفس الامر فما ذكره الفاضل المذكور من ان مفهوم العدم
امر سلبي لا يقتضي وجود الموضوع ليس بتدارك والجواب عن الدليل الثالث على الوجه
الذي قررناه هو انا لا نم بطلان التالي واستعمال القوم القضية الحقيقية على المعنى المذكور
مبني على ثبوت الوجود الذهني عندهم وعدم انحصار الوجود في نفس الامر في الوجود
الخارجي فلا مجال للتمسك في الاثبات بذلك الاستعمال والا يلزم المصادرة على المط وكان الفاضل
الشريف غافل عن هذا حيث قال في شرحه للمواقف وقد يقال لولا الوجود الذهني لبطلت
الحقيقية الموجبة الكلية كقولك كل مثلث يساوي زواياه القائمتين اذ ليس الحكم فيها
مقصورا على الافراد الخارجية بل يتناول ما عداها من الافراد التي يصدق عليه الموضوع
في نفس الامر فلو لم يكن لما عداها وجود ذهني لم يصدق عليها الحكم الايجابي حيث نقله بعد
الرد على الوجه السابق ذكره ولم يرده وهذا الوجه ما ذكره صاحب التجريد بقوله وهو ينقسم
الى الذهني والخارجي والا لبطلت الحقيقية الا ان الفاضل المذكور تصرف فيه بزيادة قيد
الايجاب والكلية زاعما ان اللازم ح اي على تقدير عدم تحقق الوجود الذهني بطلان الحقيقية
المقيدة بهذين القيدين لا الحقيقية مطلقا ولقد اصاب في اعتبار قيد الايجاب وذلك ظ
ولكنه اخطأ في اعتبار قيد الكلية لما نبهت عليه فيما تقدم من انه على تقدير عدم تحقق
الوجود الذهني لا يتحقق القضية الحقيقية بالمعنى المذكور اصلا لانحصار صدق العنوان
في نفس الامر على الافراد الخارجية قال بعض الفضلاء القوشجي في شرحه للتجريد في بيان
الملازمة المذكورة لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج فالاحكام الايجابية
الصادقة في القضايا الحقيقية على ما ليس له وجود في الخارج بط ضرورة ان صدق الايجاب

اعني علي

الحملي

الحملي ثبوت المحمول للموضوع واذا لم يكن للشيء ثبوت لم يتصور ثبوت المحمول له لان ثبوت الشيء
لآخر يتوقف على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لكن القضية الحقيقية التي
لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات ليلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا
كما هو مدعاه فيجب ان تخصص الدعوى بالكلية فيها فتدبر كما انها مخصوصة بالموجبة مخصوصة
بالكلية فان الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا
في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق
عليه في نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة
بل يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق
المثلث عليها في حد نفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج بط لما بيناه آنفا فالقضايا
الكلية الحقيقية بط الى هذا كلامه وانت خبير ان مبنى ما ذكره في تقرير الاستدلال المذكور
والرد عليه وتصحيحه بالتخصيص عدم الفرق بين بطلان القضية الحقيقية وكذبها فان تمشية الكلام
في المقامات الثلثة على الثاني وعبارة المص صريحة في الاول ومعنى بطلانها عدم تحقق هذا
القسم من القضية لا ان اعتبارها ح خالية عن الفائدة كما سبق الى بعض الاوهام بل لانه ح
لا يمكن اخذ القضية الوصف العنواني على الوجه المذكور في معناها المعتبر والخلو عن الفائدة
امكان اعتبارها ثم ان الفاضل المذكور لم يرد ان موجب قوله فان الحكم في الحقيقية الكلية
على جميع ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج او لا ان يكون
الحكم في الحقيقية الجزئية على بعض ما هو فرد له بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في
الخارج او لا وعلى تقدير ان لا يكون الوجود الذهني يبطل هذا الحكم ايضا فمنشأ ما ذكره
في الايراد المذكور عدم الفرق بين الجزئية الحقيقية والجزئية الخارجية وعلى تقدير القول
بتحقق هذا القسم من القضية لا بد من الفرق بينهما ثم قال الفاضل المذكور او نقول معنى
قوله بطلت الحقيقية انه من القضايا ما يعلم انه صادق يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون

صادقا فان قولنا اجتماع النقيضين مستلزم لكل منهما و مغاير لاجتماع الضدين قضية حقيقية
صادقة ولو لا ان يكون لاجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم يصدق هذا الحكم الايجابي
في هذه القضية الحقيقية على المعنى المذكور آنفا قال اعلم ان هذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما
استدلوا به في المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الذهن وسيرد في بحث
ثبوت المعدوم زيادة كلام في هذا المقام انتهى كلامه وقد عرفت ان ما ذكره من رجوع هذا
الدليل الى الدليل المشهور على تقدير تمشية الكلام على لزوم عدم صدق القضية الحقيقية
واما على تقدير تمشيته على لزوم بطلانها بالمعنى المذكور آنفا فلا يلزم المحذور المذكور نعم يتجه
منع بطلان التالي على الوجه الذي قررنا فيما سبق فتذكر والكلام الذي وعد هذا الواهم
من ان معنى الايجاب ثبوت امر لآخر وان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا ينفع كلمة
في اثبات الوجود الذهني وذلك لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري
ممتنع ولو لم يوجد ذهن و قوة مدركة فبحكم المقدمة الاولى يكون هذا حكما بثبوت الاستحالة
لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية
يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير فيلزم ثبوت الممتنع في
الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح اي حق وصدق وليس ذلك الا بمطابقتها للنسبة
الخارجية ولما كان مع النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع فيجب في المثالين
المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج ليتحقق
نسبتان الحكمية والخارجية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما مر يلزم اجتماع
النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال
فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات او المعدومات باسرها مرتسمة فيه بط
قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين مح حق وصدق ولا يخطر
ببلده العقل الفعال فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات فيه بل مع انه ينكر

مع انه يتصور في

ثبوته

ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم ان ما في
العقل الفعال على اي وجه من السلب والايجاب ومن له ذلك اللهم الا ان يقال ان ما في
العقل الفعال موافق لما اقتضته البداهة او البرهان فبذلك يعلم الى هذا كلامه ولا يخفى
ما فيه من وجوه الخلل والفساد على من جعل طبعه على السلامة والسداد منها ان العلم القطعي
بان اجتماع النقيضين مح وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن و قوة مدركة لا يدل
على ثبوت الاستحالة لهما على تقدير عدم ذهن و قوة مدركة حتى يلزم ان يكون ثبوتها لهما
في الخارج اذ يجوز ان لا يكون العلم المذكور مطابقا للواقع فان كونه قطعيا لا يقتضي مطابقته
للواقع انما المقتضي لها كونه يقينيا وهو غير مسلم فان المراد بالقوة المدركة ما يشمل المبادي
العالية مطلقا وعلى تقدير انتفائها لا يتحقق شيء من الاشيا بنحو من انحاء التحقق فلا يمكن
تحقق اتصافه بشيء من الاشياء ومنها انا سلمنا ان صدق الاحكام بمطابقتها للنسبة
الخارجية لكن المراد بالخارج ههنا الخارج عن المشعر المدرك ولا يلزم خروجه عن جميع القوى
المدركة ومنها انه قال فان صور جميع المفهومات والفرق بينهما واضح ومنها ان قوله لان كل
واحد من العقلاء منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه من قبيل ان يقال كون المشار
اليه بانا جوهرا مجردا بط لان كل واحد من العقلاء يشير اليه بانا مع انه لم يتصور الجوهر المجرد
اصلا بل مع انه ينكر ثبوته على ما هو راي المتكلمين ويقال كون الزمان مقدار حركة الفلك
بط لان كل واحد منهم يقسم الزمان الى اجزائه مع عدم تصوره الفلك فضلا عن تصور
حركته ومقدارها الى غير ذلك من النظاير التي لا يخفى شناعتها على من له ادنى تمييز واما الثاني
فلان اللازم ~~المذكور~~ للمعرفة المذكورة ان يتصور العقل الفعال من حيث انه امر يعتبر في
صحة الحكم مطابقته لما فيه ولا يلزم ان يتصور بكنهه ولا بكونه عقلا فعالا ولا ان يتصور
كيفية حصول الحكم وكيفية المطابقة بينهما ومن قال في تقرير هذا النقض قوله مع انه لم يتصور
العقل الفعال مم فانه قد يتصور بهذا الوجه وهو انه الواقع في نفس الامر ويطابق الصواد ق

فالصواب
الكائنات فانه
ان يقول صور
جميع المفهومات

وان لم يتصور لخصوصية كونه عقلاً ومحلاً لارتسام صور الكاينات ثم يدل البرهان على ان
المتصور بهذا الوجه هو العقل المتصف بتلك الصفات كما في اثبات النفس والزمان وغيرهما
من المطالب الحكمية لم يصب في قوله ومطابق الصوادق لان مطابقها ما فيه من الصور لانفسه
ولم يحسن في قوله ثم يدل البرهان فان حقه ان يقول الى ان يدل البرهان ومنها انه قال فضلاً
عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكاينات فيه ولا يذهب عليك انه لا دخل ههنا لارتسام
صور الكاينات فيه انما الدخل لارتسام صور الاحكام ومنها ان قوله لو كان كذلك لوجب ان
ان لا يحكم احد بصحة حكم حتى يعلم الخ فلان اللازم ح ان لا يصيب احد في حكمه بصحة حكم حتى يعلم ان في العقل
الفعال على اي وجه من السلب والايجاب لا ان لا يحكم بها حتى يعلم ذلك والفرق بين اللازمين
ومنها ان قوله ومن له ذلك منظور فيه لان مظنة الصعوبة العلم بكيفية العلم المذكور لا نفسه
وذلك انه لا بعد في حصول العلم بما في العقل الفعال انما البعد في العلم بان ذلك العلم علم بما في
العقل الفعال والقائل المذكور لم يفرق بينهما فقال ما قال ثم ان الذي ذكره بقوله اللهم الا ان
يقال جواب قوي عما اورد فلا وجه لتضعيفه على طريق التحكم واما قوله فيلزم ثبوت الممتنع
في الخارج ثم وانما يلزم ذلك لو لم يكن التقدير المذكور محالا اذ لو كان محالا لجاز ان ثبوته على ذلك
التقدير في القوى المدركة لان المحال قد يستلزم نقيضه كما في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده
كما قرر في موضعه واذا اريد بالقوى المدركة ما يشمل المبادي العالية فلا شك في استحالته فمدفوع
بان ما اشتهر فيما بينهم من ان المحال جاز ان يستلزم المحال ليس كليا جاريا في جميع الصور بل مشروط
بان ما لا يتضمن لابطال الملازمة البينة ولذلك نجزم بصدق بعض القضايا الشرطية من مقدم
كاذب وتال صادق كقولنا ان كان الانسان حمارا كان ناهقا وقولنا ان كانت الثلثة
انقسمت الى المتساويين ولولا ذلك الاشتراط بل كان الاستلزام المذكور على الاطلاق جايزا
عند العقل لكان ذلك التجويز منه قادحا في الجزم المذكور ولا خفاء في ان استلزام المحال المذكور
وهو عدم جميع القوى المدركة من قبيل ما يتضمن ابطال الملازمة البينة لان عدم ثبوت

شيء

شيء ممتنعا كان او غيره في القوى المدركة لازم لعدم القوى المدركة بالبرهان لزوما بينا فلا جواز له عند
العقل الصحيح بحكم الشروط المذكورة آنفا فان قلت اليس الخلف اللازم في بعض البراهين الخلفية على تقدير
عدم المدعى عينه قلت ذلك وهم سبق الى فهم كثير من الفضلاء منهم الفاضل الشريف على ما صرح به في
بحث حدوث الاجسام من الحواشي التي علقها على شرح التجريد فان اللازم في مثل ذلك الوهم احد المحذورين
او المحذورات لا بعينه ولكن لما كان واحد منها عين المدعى امكن لهم وضعه وضع اللازم المعين
بابطال غيره اظهارا لكمال الفساد في الملزوم وقد اوضحنا ذلك في تقرير البرهان الخلفي على
قدم العالم من طرف الحكماء فيما علقناه على تهافت الفلاسفة واما في البرهان الخلفي على استحالة
عدم الزمان بعد وجوده او قبله ايضا كذلك فان اللازم ح احد امور واحد منها وجود مطلق
الزمان لا وجود الزمان بعينه كما لا يخفى على من تامل فيه ومن ههنا تبين فساد قوله كما
في تقدير عدم الزمان فانه يستلزم وجوده كما تقرر في موضعه فان المقرر في موضعه ما
حققناه لا ما توهمه غافلاً عن مسامحتهم لمصلحة بيناها آنفا ومسامحتهم في امثال هذا صارت
منشاء لما اشتهر فيما بينهم ان المحال جاز ان يستلزم المحال وان كان نقيضه ثم قال ذلك الفاضل
بل نقول لو صحت هاتان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وبيان ذلك
انا نقول لا يجوز ان يثبت امر لامر لانه لو ثبت آ مثلا لب لثبت ثبوته والا انتفى بانتفائه
فينتفي آ عن ب فيصدق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وننقل الكلام اليه حتى يترتب ثبوتات
غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا تسلسل في الامور الاعتبارية وينقطع بانقطاع الاعتبار
لانا ندعي في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر ولو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار
معتبر بل لو لم يكن قوى مدركة فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق الثبوت السابق على هذا التقدير
وينقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه وهكذا يلزم التسلسل في الامور المتحققة في خارج
القوى المدركة وذلك يبطل ببرهان التطبيق الذي هو العمدة في اثبات الصانع

ولا مخلص الا بالتشبث بما قيل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا
اعني ثبوت الاعراض لمحالها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل من ان معنى الايجاب ان
ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر وتحققه له
وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني بهذا الكلام اراد بثبوت ثبوت ب ثبوتًا له
لا ثبوت ثبوته في نفسه حتى يتجه ان يقال لا يلزم من انتفاء ثبوت ب انتفاء ب حتى يلزم انتفاء
آ عنه لجواز ان يكون الثبوت امرا غير ثابت في نفسه ثابتا لغيره وهو ب كما في الوجود وغيره من
المحمولات التي هي غير موجودة في انفسها ولا شك ان انتفاء ثبوت ثبوت ب بهذا المعنى مستلزم
لانتفاء ب ضرورة انه اذا انتفى ثبوت الثبوت عن ب لم يكن ثابتا اذ لا معنى لكون ب ثابتا
الا ثبوت الثبوت له بناء على المقدمة الاولى وتوضيحه انه لو ثبت آ لب لكان ب ثابتا بحكم
المقدمة الثانية وذلك يستلزم ثبوت ثبوت ب له اي لا لنفسه اذ لا معنى لكون ب ثابتا الا
ذلك بحكم المقدمة الاولى وذلك بحكم المقدمة الثانية يستلزم ثبوت موضوع هذه القضية الذي
هو الثبوت فيكون الثبوت ثابتا في نفسه ثم لا معنى لذلك الا ثبوت الثبوت الثاني للثبوت
الاول بحكم المقدمة الاولى فيلزم ان يكون الثبوت الثاني ثابتا بحكم المقدمة الثانية وهكذا
فظهر ان التسلسل في الثبوتات الثابتة في انفسها بدليل ثبوت كل من تلك الثبوتات لما هو سابق
عليه مثلا في المرتبة الاولى وثبوت ب في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ب
ثم ثبوت ذلك الثبوت في نفسه ثابت في نفسه لانه ثابت لغيره وهو ثبوت ب فاندفع
الايراد فظهر المراد وفيه بحث من وجوه احدها انه لا دخل للمقدمة الاولى في ثبوت انه لا معنى
لكون ثابتا الا ثبوت ثبوت ب له ضرورة ان الموصوف بب لا يكون موصوفا الا بثبوت
ذلك الشيء له سواء كان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لآخر او لا فالمقدمة الاولى اجنبية
في هذا المقام لا تمس لها في تمشية الكلام نعم لو قيل لا يجوز ان يكون معنى الايجاب الحكم بثبوت
امر لآخر والا لزم ان لا يصدق الحكم الايجابي اصلا للزوم التسلسل المحال الذي مر ذكره لكان له وجه

كما الحق

كما الحق وثانيها انه لا دلالة فيما ذكر من لزوم التسلسل الى على تقدير صحة تينك المقدمتين على ان يكون
منشأ الفساد هو المقدمة الاولى كما توهمه كذلك يندفع على تقدير عدم صحة المقدمة الثانية فلا وجه
لقوله لو صحت ما تان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى وثالثها ان الثبوت الخارجي
الذي يقتضي ثبوت المثبت له اعم من ثبوت الاعراض لمحالها ضرورة ان ثبوت بعض الامور الاعتبارية
كالعمى خارجي وليس الثابت من قبيل الاعراض فلا وجه لتفسير الثبوت الخارجي بثبوت الاعراض
لمحالها ورابعها ان ثبوت شيء لآخر على اي وجه كان بل انتساب شيء اليه باي وجه كان يستلزم
ثبوت ذلك الآخر ضرورة ان انتساب الشيء الى المعدوم المطلق فكون ما صدق عليه الموضوع هو
ما صدق عليه المحمول يستلزم وجوده كيف والمعدوم المطلق ليس هو هو والا لكان شيئا ما بالضرورة
فلا يجدي بشيء من الوجهين المذكورين بقوله واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك وبقوله ان
معنى الايجاب ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول وخامسها ان ثاني الوجهين
المذكورين لا يصلح مخلصا عن الايراد المذكور كيف لا وفيه التزام الفساد في المقدمتين واما الوجه
الاول فمبناه على توجيه المقدمة الاولى بالتخصيص فليس فيه التزام الفساد بها كما توهم من قال
ان في كل من الوجهين التزام الفساد احدى المقدمتين فليس فيهما مخلص عن الايراد
الذي محصله القدح في صحة المقدمتين باستلزامهما الفساد الاولى بل فيهما تسليم لذلك الامر
ليس بصحيح اذ ليس في الوجه الثاني تسليم له بل الظاهر منه ان منشأ الفساد هو المقدمة الثانية
فاللازم عند القائل بذلك الوجه على تقدير صحتهما انما هو فساد الثانية فافهم واما التوجيه
بان المراد لا مخلص عن لزوم التسلسل في الامور العينية الا بذلك بجعل قوله ولا مخلص من
تتمة السؤال فضعف بارد وتكلف شارد كيف والحاجة الى المخلص عند المضايقة بلزوم
المحذور ولا مضايقة بلزومه الا على تقدير صحة تينك المقدمتين فلا وجه لان يقال ولا مخلص
مع قطع النظر عن صحتهما وسادسها انك قد عرفت ان الوجود الذهني لازم على تقدير
ما ذكره ايضا فلا وجه لقوله وعلى اعتبار الوجود الذهني وسابعها ان عبارة منتلم تقع في محلها

لان المذكور تصوير على وجه العموم ومثلا انما ذكر عند ايراد المثال المخصوص ومنها اي من الوجوه
التي تمسك بها المثبتون للوجود الذهني انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد منها في فهم
الشيء وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن
حصول صورة الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة
ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد في المعقول من ثبوت
في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن والجواب عنه بمنع قوله والتعلق بين العاقل والعدم
الصرف محال بل بابطاله بان يقال لو صح هذه المقدمة لما امكن الاخبار عن المعدوم المطلق اي ما
لا ثبوت له في الخارج ولا في الذهن مطابقا للواقع سواء كان ذلك الاخبار في صورة الحملية او في
صورة الشرطية ضرورة ان الاخبار فرع المعلومية وهي فرع التعلق بين العالم والمعلوم وهو
عدم صرف في مثالنا هذا والمنكرون للوجود الذهني تمسكوا بشبه منها انه لو حصلت ماهية
الحرارة والبرودة في الذهن كما هو موجب القول بالوجود الذهني لزم اجتماع الضدين في
محل واحد ولكان الذهن حارا وباردا معا عند حصولهما فيه لانا لا نعني بالحار الا ما حصل فيه
الحرارة وكذلك البارد وانت خبير بان مبنى الملازمتين المذكورتين على ان يكون وجود
الاشياء في الذهن على نحو حصول الصور العلمية في نفس العالم بان يكون حصولها في الذهن
بطريق القيام به وقد عرفت في المقدمة الثانية انه ليس كذلك ثم ان الملازمة الاولى خاصة
مبني آخر وهو ان يكون المظهر للوجود الذهني واحدا بان يكون جميع ما له وجود ذهني حاصلا
في قوة مدركة واحدة وهذا مما لا يقيم عليه شبهة فضلا عن حجة وليس هو مما يتم للقائلين بالوجود
الذهني فان غرضهم يتم بثبوت مظهر آخر غير الخارج لوجود الاشياء في نفس الامر سواء كان
ذلك المظهر قوة واحدة او قوى متعددة وانما قلنا ان الملازمة الاولى مبناها على وحدة المظهر
للوجود الذهني اذ على تقدير قوى متعددة يجوز ان يكون كل من المتقابلين احدهما حاصلا
في مظهر والآخر في مظهر آخر فلا يلزم اجتماعهما في محل واحد ثم نقول والتحقيق ان الشبهة

بتمامه

المذكورة

المذكورة للمنكرين مبنية على القول بان حقيقة العلم الصورة الحاصلة في ذهن العالم لان المتاخرين
لعدم فرقهم بين المقامين اوردوها ههنا وقد افصح عن هذا الكاتبي حيث قال في شرح الملخص
وتقرير حجة المنكرين بين للوجود الذهني ان يقال لو كان تصور الشيء عبارة عن حصول
ماهية ذلك الشيء في الذهن لزم اتصاف الذهن بالصفات المتقابلة والتالي محال فالمقدم مثله
بيان الشرطية وهو ان تصور الشيء لو كان عبارة عما ذكرنا لكان تصور الحرارة والبرودة
والرطوبة واليبوسة والاستدارة والاستقامة والاعوجاج عبارة عن حصول ماهياتها
في الذهن وللزم اتصافه بهذه الاشياء لانه لا معنى لاتصاف شيء بشيء الا حصول الشيء الذي
هو الصفة في الشيء الذي هو الموصوف فلو اتصف الذهن بهذه الاشياء لكان ذهن
الانسان حارا وباردا ورطبا ويابسا ومستديرا ومسطحا ومستقيما ومعوجا وهذه صفات
متقابلة فيلزم ما ادعيناه من الشرطية واما ان التالي محال فظاهر ومن الغافلين عن الفرق
المذكور صاحب المواقف حيث قال واحتج نافيه يعني الوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين
بوجهين الاول لو اقتضى تصور الشيء حصوله في ذهننا لزم كون الذهن حارا وباردا ومستقيما
ومعوجا ولولا غفوله عنه لقال على وفق مقتضى هذا المقام لو كان لماهيات الاشياء حصول
في ذهننا لزم كون الذهن حارا وباردا الخ ثم قال الكاتبي في شرحه المذكور لا يقال ما ذكرتم
ابطلتموه ليس ما ذهبنا اليه فان ما ذهبنا اليه هو ان تصور الحرارة عبارة عن حصول
صورتها وشبحها في العقل وحصول صورة الحرارة وشبحها في العقل لا يقتضي كونه حارا
وكذا الكلام في البرودة والرطوبة واليبوسة وسائر ما ذكرتموه او نقول الحاصل عند
تصور الحرارة في العقل شيء اذا وجد في الخارج يلزمه التسخين وقيل اذا وجد في الخارج
يوجد فيه التسخين وكذا الكلام في غير الحرارة او نسلم ان تصور الحرارة عبارة عن حصول
ماهيتها في العقل لكن لا يلزم منه ان يكون الذهن حارا وانما يلزم ذلك ان لو
كان الذهن قابلا للحرارة وهو ممنوع واذا كان كذلك لا يلزم من حصول ماهية الحرارة في الذهن

والشيخ

كون الذهن حارًّا لحصول العلة الفاعلية لا يكفي في حصول الاثر بل لا بد مع حصولها من حصول
العلة القابلة وهي منتفية في هذه الصور وكذا الكلام في غير الحرارة من البرودة والرطوبة و
غيرها لانا نجيب عن الاول بان الحاصل في الذهن عند تصور الحرارة ان كان هو الحرارة
فلزوم الاشكال ظ وان كان الحاصل شبح الحرارة وصورتها فشبح الحرارة وصورتها ان كانت حرارة
عاد الاشكال ايضا وان لم تكن حرارة بطل القول بان الحاصل في الذهن ماهية الحرارة وقد
فرض كذلك وللقائل ان يقول لا نم ان المفروض كذلك بل المفروض الحاصل في الذهن شبح الحرارة
وصورتها لا يقال لو لم يكن شبح الحرارة وصورتها حرارة لم يكن ادراكا للحرارة لانا نمنع ذلك فان
ادراك الحرارة عندنا عبارة عن حصول شبحها وصورتها في الذهن وهو حاصل فادراك الحرارة
حاصل وعن الثاني بان الحرارة اما ان تكون عين السخونة او لم تكن وايا ما كان يلزم
ان يكون تعقل الحرارة موجبا لكون الذهن حارًّا ان كان التعقل مفسَّرًا بما ذكرتموه و
المقدر كذلك واما اذا كانت الحرارة مغايرة للسخونة فح اما ان تكون مستلزمة للسخونة
على معنى انها تكون لحالة متى حصلت سواء كان في الذهن او خارج الذهن تحقق السخونة
واذا لم يكن كذلك فان كان الاول كان العاقل للحرارة حاصلا له السخونة فيلزم ما ذكرنا من
كون الذهن سخنا وان كان الثاني فان لزمها في الذهن ايضا عاد ما ذكرناه من
المحال وان لزمها في الخارج فقط او ينفك عنها في الذهن والخارج جميعا فح نذكر ما ذكرناه
من الدليل في الحرارة بعينه في السخونة فنقول لو كان التعقل عبارة عما ذكرتم فتعقل
السخونة يكون عبارة عن حصول ماهية السخونة في الذهن لكن كل ما حصل له السخونة
كان سخنا لانه لا معنى للسخن الا ما حصل له السخونة فيلزم استلزام تعقل السخونة
والبرودة معا لكون الذهن سخنا ومبرَّدًا معا وهو مح وللقائل ان يقول لا نزاع في
شيء مما ذكرتموه الا في قولكم ان حصول السخونة في الذهن يقتضي كون الذهن سخنا
ان اردتم بالسخن ما يؤثر فيه السخونة وينفعل عنها وانما يلزم ذلك ان لو صدق قولنا

كلها

٥٦

كل ما حصل له السخونة فهو سخن على هذا التفسير وهو مم فان من جملة ما حصل له السخونة هو
النفس وهي غير مسخنة بهذا التفسير لكونها غير قابلة لتاثير السخونة فيها والتاثر عنها نعم لو كان
محل السخونة هو الجسم لكان الامر كما ذكرتموه وان عنيتم بالسخن ما حصل له السخونة من
غير انفعاله عنها لكن لم قلتم ان الذهن استحال ان يكون سخنا ومبرَّدًا معا بهذا التفسير فان
ذلك عين محل النزاع هذا غاية ما وقف فيه الفاضل المذكور واستفرغ جهده ولا يذهب عليك
انه لا يجدي نفعا في دفع الشبهة المذكورة لان تمشيتها انما تتصور في السخونة والبرودة وغيرهما
مما لا يقبض العقل عن تجويز حصوله في محل غير قابل لان ينفعل عنه واما في السواد والحركة
ونحوهما مما لا يجوز العقل حصوله في محل بدون اتصاف المحل به والانفعال عنه ويعد ذلك سفسطة
فلا مجال لها فيه هذا اذا انقطع النظر عن الفرق بين الوجودين في ترتب الاثار على الماهية وان
تشبث به يرجع الكلام الى الجواب الصواب الآتي ذكره وعند الرجوع اليه لا حاجة الى ما به
تكلف فيه الفاضل المذكور وقد قال الفاضل الشريف في رد ما اورد على الجواب عن الوجه
الاول مما تمسكوا به ان تم دل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لان الحكم على الممتنع مثلاً
بما ذكر يقتضي ثبوته فيه لا ثبوت امر مخالف له في الحقيقة فيه لان المستحق للنفي هو هذا لا ما ذكر
كما لا يخفى ومنها اي من الشبه التي تمسكوا بها المنكرون للوجود الذهني ان حصول
حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في ذهننا مما لا يعقل وانت خبير ان منشا هذه
الشبهة عدم الوقوف على ان مراد القائلين بالوجود الذهني من الذهن ما يعم المبادي
العالية اذ اللازم ح حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمها في الذهن ولا علم لنا بان حصولها
مع عظمها في مطلق الذهن في المبادي العالية مما لا يعقل واجاب الحكماء عن الشبهتين
المذكورتين اما عن الاول فبان يقال ان الحاصل في الذهن صورة وماهية موجودة
بوجود ظلي لا هوية وتشخص موجود بوجود اصيل والحار مثلا ما يقوم به هوية الحرارة
اي ماهيتها موجودة بوجود اصيل لا ما يقوم به ماهية الحرارة ولو موجودة بوجود ظلي

منها

فلا يلزم اتصاف الذهن بتلك الصفات المنتفية عنه بسبب وجودها فيه ولا اجتماع الضدين
ايضا لان التضاد من احكام الهويات والاشخاص الموجودة بوجود اصيل دون صور
الماهيات الموجودة بوجود ظلي وقال الفاضل الشريف في تقرير هذا الجواب اي ماهيتها
موجودة بوجود عيني لا ما يقوم به ماهية الحار موجودة بوجود ذهني وهو كما لم يصب في توصيف
الوجود بالعيني في مقام توصيفه بالاصيل على ما ستقف عليه ان شاء الله تعالى كذلك لم يصب في
تخصيص الصورة المذكورة بالنفي فان حق المقام نفي العام الذي ذكرناه كما لا يخفى على
ذوي الافهام واما عن الثاني فبان يقال ان الذي يمتنع حصوله في الذهن هو هوية
الجبل والسماء فان ماهيتهما موجودة بوجود خارجي يمتنع ان يحصل في اذهاننا واما ماهيتها
الموجودة بوجود ظلي فلا يمتنع حصولها في الذهن اذ ليست موصوفة بصفات تلك
الهويات ولا يذهب عليك انه بعد التصريح بان الصور الحاصلة في الذهن عين الاشخاص
الخارجية باعتبار الماهية وانما الفرق بينهما باعتبار ان وجود الصور ظلي ووجود الاشخاص
اصيل وعدم ترتب آثار الاشخاص لتلك الصور لفقد شرطه وهو الوجود الاصيل لم
يبق مجال لان يقال الحاصل في الذهن ان كان مساويا للهوية عاد الالزام وتم الدليلان
معا وانه اي الحاصل ليس مساويا للماهية للهوية فان الماهية كلية وهو جزئية فيبقى التخالف في
الاحكام الحقيقية اذ في الهويات امور زائدة على الماهيات نعم ذلك الحاصل ماهية تلك
الهوية اذ لا معنى للماهية الا ذلك اي ما يحصل في العقل عند حذف المشخصات من الهوية
حاصلة في الذهن على ان في الجواب المذكور قصورا لان الوجود الذهني غير مخصوص
بصور المعقولات بل يعم صور المحسوسات على ما بيناه في المقدمة الثانية فقوله فان
الماهية كلية والهوية جزئية فيبقى التخالف في الاحكام لا يناسب المقام بل لا يجدي نفعا في
دفع الشبهة الثانية لان مدارها على حصول صور المحسوسات في الذهن والعجب ان
الفاضل الشريف بعد تقريره في شرحه للمواقف الجواب المذكور على الوجه المزبور

قال

تحقيق

قال وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية كصور المحسوسات
مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت مشاركة في لوازم
الماهية من حيث هي هي وما ذكر من امتناعه هو حكم الخارجي لان منشأه الوجود العيني فعين
الحار يمتنع حصوله في الذهن وبضاد عين البرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن
فلم قلتم ان الذهني كذلك فهذا القدر من الجواب يكفينا ولا حاجة لنا الى ذلك التفصيل المخصوص
بوجود الكليات في الذهن ولم يرد ان ما ذكره ليس حاصل ما قرر في الجواب المذكور بل يعين
له الى نهج الصواب على ما اعترف به نفسه في آخر كلامه لا يقال الجواب المذكور على الوجه المزبور انما
يتمشى ان لو كان المذكور في الشبهة الاولى من الامور العينية واما اذا كان من الامور التي لا حظ
لها من الوجود العيني كالعلم وقرر الشبهة هكذا لو حصلت حقيقة ولبس كذلك لانا نقول مبنى
الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود الاصلي لا على الفرق بين الوجود الذهني
والوجود العيني على ما نبهت عليه فيما سبق فلم تنتبه سواء كان المذكور في تقرير الشبهة المذكورة
ما هو من الامور العينية او من غيرها فان علما من العلوم المدونة اذا تصور تحقيقه انما يحصل
في الذهن حقيقته موجودة بوجود ظلي لا بوجود اصيل فلا يلزم ان يكون الشخص الذي تصور
كذلك عالما به لان العالم به من يحصل له حقيقته موجودة بوجود اصيل على ما بيناه في المقدمة
الثانية فتذكر ومن ههنا تبين وجه عدم اصابة من ذكر في تقرير الجواب عن الشبهة الاولى الوجود
العيني بدل الوجود الاصلي وهذا ما وعدناه فيما سبق ومن الناظرين في هذا المقام من قال
ولا يقلع مادة الشبهة بما ذكر فانه لو اثبت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية في الذهن مثلا
او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله بان يقول لو حصلت الزوجية والفردية وكذا لو
حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون ممتنعا اذ لا معنى للممتنع الا ما حصل فيه الامتناع لم يمكن
التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة
بوجودها العيني وكذا تضادها مع الفردية انما هو للوجود العيني دون الظلي اذ الوجود

العيني وامثاله ليس من لوازم الماهية وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل
الامتناع موصوفا به من الاحكام المتعلقة بوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني ولا يذهب عليك
ان منشاء ما ذكره عدم الوقوف على ان مدار الجواب المذكور على الفرق بين الوجود الظلي والوجود
الاصيل ومن ذكر الوجود العيني بدل الوجود الاصيل انما ذكره نظرا الى تقرير الشبهة على الوجه
المنقول من المنكرين للوجود الذهني فانهم لم يذكروا فيها الا ماله وجود عيني فاذا تقررت
الشبهة على الوجه الذي ذكره هذا القائل فنقول كون محل الزوجية موصوفا بها من الاحكام المتعلقة
بوجودها الاصيل وكذا اتصاف محل الفردية انما هو في الوجود الاصيل دون الظلي وكذا نقول في
في الامتناع وامثاله فالقائل المذكور انما وقع فيما وقع لعدول الفاضل الشريف ومن حذى
حذوه عن نهج الصواب في تقرير الجواب ثم ان حقه على موجب زعمه ان يثبت الصورة ويقول ثبات
فانه لو ثبتت بالصفات العدمية سواء كان ثبوتها لموصوفاتها من حيث هي هي كالزوجية
او بشرط الوجود الخارجي كالعمى او بشرط الوجود الذهني كالكلية ولك ان تقول ان موجب
اشتراك الوجودين في لوازم الماهية وعدم التفاوت في ثبوتها لموصوفها سواء كان موجودا
في الخارج او في الذهن هو ان يكون صورة الاربعة مثلا اذا حصلت في الذهن زوجا عند
حصول صورة الزوجية فيه فانه لا تاثير لكون الزوجية من لوازم الماهية في اللازم الاول
انما التاثير فيه في اللازم الثاني على زعم القائل المذكور لكونها من الامور العينية التي لاحظ
لها من الوجود العيني فحقه على ما نبهت عليه آنفا ان لا يتعرض لخصوصية لازم الماهية
بل يذكر ما لا حظ له من الوجود العيني من الصفات الاعتبارية ويبني تقرير الشبهة عليه
وقوله لا معنى للزوج والفرد الا ما حصل فيه الزوجية والفردية غير مسلم اذ نلحظهما كثيرا
ولا يخطر ببالنا هذا التفصيل بل معناهما امران مجملان مسميان بالفارسية بجفت وطاق
وتوضيح الكلام في هذا المقام ان مناط صدق المشتق على الشيء اتحادهما في نفس الامر
لا قيام مبدأ الاشتقاق به كالسواد كالاسود والمتحرك فان ذلك غير لازم فان قام مع ذلك
مبدأ

الكلي

مبدأ الاشتقاق صح ان يقال مثلا الاسود ما حصل فيه السواد وان لم يقم به كالموجود لم يصح
ان يقال الموجود ما حصل فيه الوجود ثم الزوج والفرد من الامور التي لم يقم مبدأ الاشتقاق
بهما في نفس الامر كالموجود والواجب والممكن ونظائرها فان مبادي هذه المشتقات امور عقلية
ينتزعها العقل بضرب من المناسبة فلا يصح تفسير الزوج والفرد بما حصل فيه الزوجية والفردية
واذا كان مناط صدق المشتق على شيء اتحادهما في نفس الامر فما لا يكون متحدا معه فيه لا يصدق
المشتق عليه وان قام مبدأه به فالذهن لم يكن متحدا مع الزوج في نفس الامر حتى يلزم صدق الزوج
عليه وان قام به الزوجية وهذا مع انه من قبيل المناقشة في المثال فلا يجدي كثير نفع في حل
المقال مردود بما ذكر من ان معنى القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت فلا يتصور ان يقوم
وصف بمحل لا يكون المحل موصوفا به وما تكلف في دفع هذا الرد حاصله ان الفرق بين القيام
واختصاص الناعت بالمنعوت فان اختصاص الناعت بالمنعوت معنى الحلول دون
القيام فان سرعة الحركة قائمة بالجسم وليست نعتا له وصفات الصور قائمة بالهيولى
وليست نعتا لها ليس بشيء لان الحلول اعم من القيام فان صور المفهومات حاصلة
في العقل الفعال عندهم بطريق الحلول لا بطريق القيام على ما مر تحقيقه في المقدمة الثانية
فما لا يصلح تفسيرا للقيام لكونه اخص منه كيف يصلح تفسيرا للحلول العام منه ثم انه اخطاء
في الاستدلال بقيام السرعة بالجسم وقيام صفات الصور بالهيولى لانه قيام بالواسطة
والتفسير المذكور للقيام بالذات على ان الحلول بالواسطة ايضا ثابت في الصورتين
المذكورتين فلا وجه للفرق بينهما بان يكون احدهما صالحا لان يفسر بما ذكر دون الآخر
فتدبر ثم قال القائل المذكور والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به
كما ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به

لاحصول فيه ويتوهم الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع انما هي
حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كان يوجب الاتصاف بها
ان لو كانت قائمة به وليس كذلك ولقد اصاب في الفرق بين الحصول في الذهن والقيام
به وما اخذه قول الفاضل الشريف انما يلزم اتصاف ما حل في النفس الناطقة بعوارضها اذا
كان حلول الصورة فيها على نحو حلول الاعراض في محالها وهو ممنوع وقد ذكرنا تفصيله في المقدمة
الثانية الا انه اخطاء في قوله وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به فانه ليس بين
اتصاف شيء بشيء وقيامه به مغايرة ذاتية حتى يكون احدهما علة موجبة للآخر بل هما
متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار وتحقيق ذلك ان العلاقة بين الصفة والموصوف
هي النسبة الثبوتية وتلك النسبة اذا اعتبرت من جانب الموصوف يعبر عنها بالحصول
واذا اعتبرت من جانب الصفة يعبر عنها بالقيام ثم ان المكان امر متحقق موجود في الخارج
هذا عند الحكماء فالحصول فيه ايضا متحقق فكان لذكره وجه في مقام النظر واما الزمان فلا
وجود له عندهم ايضا بل هو امر وهمي فكذا الحصول فيه فلا وجه لذكره في المقام المذكور
واما الآن السيال الذي قالوا بوجوده فليس له امتداد وقبول للتجزي فلا يصلح ظرفا للحوادث
ومنها اي ومن شبه المنكرين للوجود الذهني انه لو كان للمفهومات حصول في الذهن
لزم ان يكون المعدومات بل الممتنعات موجودة في الخارج ضرورة ان ما هو موجود في
الذهن الموجود في الخارج والموجود فيما هو موجود في ذلك الشيء موجود فيه فاللازم باطل
وكذا الملزوم والجواب عنه بمنع الملازمة فان الموجود في الموجود فيه انما كان موجودا
فيه اذا كان موجودا فيه بوجود عيني وهو محل شبهة واما اذا كان موجودا فيه بظله
وصورته فلا يلزم ان يكون موجودا في ذلك الشيء قال الفاضل الشريف في الحواشي

بعينه

التي علقها على شرح حكمة العين هذا الكلام يعني ما ذكر في تقرير الشبهة الثالثة مبني على
توهم فاسد وهو ان الخارج ظرف للوجود كالبيت والحقة والذهن ايضا كذلك كالحقة

للذهن فيلزم حقيقة ما ذكره ومنشاؤه ملاحظة جانب اللفظ واستعمال كلمة في الدالة على الظرفية واما
اذا حقق المعنى وعرف ان المراد بالوجود في الخارج هو الوجود الاصيل الذي هو مصدر الآثار
ومظهر الاحكام وبالوجود الذهني هو الوجود الظلي الذي ليس كذلك فيظهر سقوطه بالكلية الا يرى
انه اذا قيل الموجود في الذهن موجود بوجود غير اصيل والذهن موجود بوجود اصيل لم
ينتظم الكلام ولئن قيل اليس الموجود الذهني قائما بالذهن الذي هو موجود في الخارج فيلزم ان
يكون موجودا في الخارج فنقول ان اردت قيامه به في العين اي قيامه به بحسب الوجود العيني
فهو ممنوع وانما يكون كذلك ان لو كان موجودا في العين وان اردت قيامه به بحسب الوجود الظلي
فمسلم لكن لا نزاع ان القائم بحسب الوجود الغير الاصيل بما هو موجود بوجود اصيل فيلزم ان يكون
موجودا بوجود اصيل الى هذا كلامه وفيه بحث اما اولا فلانه زعم ان المراد من الوجود الذهني
الذي وقع في ثبوته المشاجرة بين الفريقين هو الوجود الظلي المقابل للوجود الاصيل وليس
كذلك فان المراد منه على ما نبهت عليه في المقدمة الاولى ما هو المقابل للوجود العيني سواء كان وجودا
ظليا كوجود علم من العلوم المدونة عند تصوره بحده او وجودا اصيلا كوجوده عند تعلمه على
اصل القائلين بان العلم عبارة عن المسائل او عن ادراكاتها واما على اصل القائلين
بانه عبارة عن الملكة فله وجود عيني فان قلت اليس العلم على تقدير كونه عبارة عن الادراك
من الموجودات العينية قلت لا لان مرادهم من الادراك الصور الذهنية وقد مر وجه عدهم
من مقولة العرض في اوائل الرسالة ومما يتعلق بهذا المقام ما قيل قال صدر الافاضل النحرير المحقق

السهروردي

جمال الدين البحراني ان العلم باعتبار حصوله في الذهن من مقولة الكيفية وقد اشار الشيخ
الى ذلك في الهيات الشفاء حيث قال بعد ان حقق ان الصورة الحاصلة في العقل من الجوهر
عرض فان قيل قد جعلتم مهية الجوهر انها تارة تكون عرضا وتارة تكون جوهرا وقد منعتم هذا
فنقول انما منعنا ان تكون مهية الشيء توجد في الاعيان مرة جوهرا ومرة عرضا حتى تكون في
الاعيان تحتاج الى موضوع ما وفيها لا تحتاج الى موضوع البتة ولم نمنع ان يكون معقولة

تلك الماهية بغيره عرض اي يكون موجودا في النفس لا كجزء منها اي بهذا الكلام الشيخ فاذا عرفت هذا
فنقول مفهوم الحيوان مثلا موجود في الخارج وفي الذهن ايضا وهو علم وجوهر معلوم بالذات وعرض
من الكيفيات النفسانية بحسب الوجود الذهني ومعلوم بالعرض وجوهر بحسب الوجود الخارجي
وجزئي اذا ادرك بدونها ولا محذور في شيء من ذلك فان قلت ما يدريك ان صور جميع المعقولات
بحسب الوجود الذهني من مقولة الكيف قلت اندراجها في تعريف الكيف دون تعريف غيره
من المقولات اذ يصدق على كل واحد منها من حيث انها قائمة بالذهن انها هيئة قارة لا يوجب
تصورها تصور شيء آخر خارج عنها وعن حاملها ولا يقتضي قسمة حاملها ولا نسبة في اجزائه و
تعريف الكيف بهذا ماخوذ من كلام بعضنا ورد عليه بانه على تقدير ان يكون الموجود في الذهن
مغايرا للموجود الخارجي في الجنس العالي يكون مباينا لها بالماهية فلا يصح ان يكون للشيء وجودين
وبرهان الوجود الذهني انما يدل على وجود الاشياء انفسها في الذهن لا وجود امر يغايرها
في الماهية ولا نسبة مخصوصة اليه وعلى ما ذكره هذا القائل على القول بالشبح والمثال فان
القائم بالذهن علم وكيف فلا يكون متحدا مع الجوهر في الماهية غاية ما في الباب انه حاكية وبنو بعينه
مذهب القائل بالشبح وما نقل عن البحراني على تقدير صحة كلامه مدخول وكيف والثبات الشيء
يختلف باختلاف الاعتبار فان كثيرا ما يثبت للشيء باعتبار ويسلب عنه باعتبار لا يكون
ذاتيا له والمخالف مكابر ولبس فيما نقله عن الشيخ اشارة الى ما توهمه اصلا اذ لا منافاة
بين الجوهر والعرض بحسب ما فسرهما الشيخ فلا اخلال في كون الشيء جوهرا وكيفا او من
مقولة اخرى ولكنه مردود بانه لا يلزم من كون العلم من مقولة الكيف بحسب الوجود الذهني ان
يكون مباينا للمعلوم في الجنس العالي وانما يلزم ذلك ان لو كان كيفا بحسب الوجود الخارجي
فكما لا اشكال في كون الشيء الواحد جوهرا وعرضا كما ذكره الشيخ بحسب الوجودين كذلك لا اشكال
في كونه كيفا وجوهرا بحسبهما كما ذكره البحراني اي كيف ومباينة الكيف للجوهر باعتبار كونه من
مقولات العرض المقابل للجوهر فاذا اندفع المباينة بين الجوهر والعرض اذا كان بحسب

الوجودين

لا يصح الا ه

٦٠

الوجودين اندفعت بين الجوهر والكيف ايضا وهذا وجه الاشارة في كلام الشيخ الى ما ذكر فافهم
وبالقدر المذكور يتم الرد ويندفع ما اورد على القول السابق ذكره الا ان قائل هذا القول زاد
في الطنبور نغمة حيث انكر ان يحصل من الاعيان في الاذهان ما يوافقها في تمام الماهية فقال
ولو كان ما حصل من الاعيان في الاذهان موافقا لها في تمام الماهية لكان ذاتياته حاصلة له
هناك فاذن يكون صورة الانسان في الذهن جسما ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وصورة
مثل الشمس في الخيال فلكا والشمس مركز العالم على هذا القياس وفساد ذلك جلي من ان
يخفى على ذي مسكة وعلى تقدير اتحاد ماهيتهما لا يكون شيء واحد وجودان ضرورة ان الامر العيني
وصورته الذهنية اثنان غاية الامر على هذا التقدير ان يكونا من نوع واحد ولا يكون وجود آخر
احد لفرد من نوع في محل وجود آخر منه كما لا يخفى ثم انه زاد في الشطح بقوله حيث قال واما برهان
الوجود الذهني فانما يدل على ان ما ليس له وجود في الاعيان ويصدق الحكم الثبوتي عليه له ضرب
آخر من الوجود ولا يدل اصلا على ان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية ولم ينقل
عنهم ذلك الى هنا كلامه ولا يذهب عليك ان ما ذكره من قبيل الترديد الذي لا ينبغي ان يبقى
اليه وهم من له حظ من التحقيق فان ما ذكر في حل الشبهتين الاوليين كاف في قطع مادة مثل
ما ذكره اولا من خرافات الاوهام كما لا يخفى على ذوي الافهام واما بطلان ما ذكره ثانيا فلان
اتفاق القائلين بالوجود الذهني على تثليث قسمة العوارض قد شهد بتلجلجه بشهادة
لا مرد لها على انهم يقولون بان الامر العيني وصورته الذهنية متحدان بالماهية وذلك ان ثالث
تلك الاقسام ما يعرض الماهية غير منفك عنها سواء وجدت في الخارج او في الذهن وهذا
صريح في ان معروض الوجودين امر واحد بالذات واما قوله برهان الوجود الذهني انما
يدل على ان ما ليس له وجود في الخارج موجود في الذهن فمنشاؤه قصر النظر على ظاهر ذلك
البرهان بل قصوره فانهم قد قرروه في المعدومات لظهور جريانه فيها لا لاختصاصه
بها كيف لا وهو جار بعينه في الاعيان بان يقال ان زيدا مثلا متصف بخصوصية

بالامكان والاحتياج والوجوب بالغير قبل ان يوجد في الخارج فلا بد لخصوصية من
وجود في مظهر آخر وهو الذهن وانما قلنا بخصوص خصوصية كيلا يذهب وهم واهم
الى كفاية وجود ماهية الكلية في الذهن في الاتصاف بتلك الصفات وقد وقع هذه الكلمات
في البين استطرادا فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول اما البحث فيما نقل عن الفاضل الشريف
ثانيا وهو ان الترديد الذي ذكره بقوله ان اردت قيامه به الى مبناه على ان القائم
بالشيء في الخارج لا بد له من الوجود فيه او في الذهن حتى لا يكون له قيامه به في الخارج
الا بحسب الوجودين وليس كذلك فان بعض الصفات الاعتبارية كالعمى يقوم بموصوف
في الخارج بلا دخل لوجوده في احد المظهرين في ذلك القيام واما ثالثا فلان الظاهر من قوله
الذي ليس كذلك هو ان لا يكون للوجود الذهني حظ اصلاً من منشائية الاثار والاحكام
وليس كذلك وقد عرفت ما هو الحق فيما سبق في هذا المقام فتذكر واذ قد فرغنا عن تحقيق
المطلب الذي رتبنا الرسالة له فلنتمها بما له نوع تعلق به وهو الكلام في المثل المنقول
عن افلاطون ايفاء الموعد الذي اسلفناه قال بعض الفضلاء ينبغي ان يعلم ان افلاطون
لم يذهب الى ان كل ما نتصور فله صورة موجودة قائمة بنفسها بل الى ان الصور المرئية في
المرايا وغيرها من الاجسام الصقالية والصور المتخيلة وامثالها صور موجودة قائمة
بنفسها اذ لو كانت الصور المرئية غير قائمة بنفسها لما اختلفت رؤية الشيء فيها باختلاف
مواضع في النظر اليها فان الهيئات الثابتة في الاجسام كالسواد وغيره لا تختلف رؤيتها
باختلاف مواضع نظر اليها لكن تختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المرآة ما هو اعظم
من الهواء كالسماء وليست هي صورتك بعينها على ان ينعكس الشعاع من المرآة الى وجهك
والى كل ما يرى في خلاف جهة المرآة فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة بل هي صور
جسمانية موجودة في عالم متوسط بين عالمين العقل والحس يسمى بالعالم المثالي
وهي قائمة بذاتها معلقة لا في مكان ومحل وقد يكون لهذه الصور المعلقة لا في مكان ومحل مظهر

من الوجود فصور المرآة مظهرها المرآة وصور الخيال مظهرها المتخيلة وكذا الحس المشترك وغيرهما
من القوى الجسمانية لامتناع انطباع الكبير في الصغير واما الهيئات العقلية الكلية سيما اذا
كانت من الطبايع الممتنعة فلم يذهب الى انها صور قائمة بنفسها موجودة في عالم الحس او
المثال او العقل وتلك الصور المعلقة ليست مثل افلاطون كما زعم الكاتبي حيث قال في الاعتراض
على الدليل الاول للوجود الذهني ولقائل ان يقول لا نم انا نتصور امورًا لا وجود لها في الخارج
بل كل ما نتصور فله صورة موجودة قائمة بنفسها فان افلاطون ذهب الى انه لا بد في كل طبيعة
نوعية من شخص باق ازلي فان هذه مثل ثابتة في عالم الاشباح ومثل افلاطون عقول مجردة
مدبرة للانواع الجسمانية فانه ذهب الى ان لكل نوع جسماني من الافلاك والكواكب والبسائط
العنصرية ومركباتها ما هو نور مجرد عن المادة القائمة بذاته معتن به مدبر له وحافظ اياه وهو
المنمي الغاذي المولد في النبات والحيوان والانسان لامتناع صدور هذه الافعال المختلفة
في النبات والحيوان عن قوة بسيطة لا شعور لها ومن انفسنا والا لكان لنا شعور بها لجميع
هذه الافعال من الارباب واليه اشار نبينا عليه افضل الصلوات واكمل التحيات بان لكل
شيء ملكا حتى قال عم ان لكل قطرة من المطر ينزل معها ملك ومثل الارباب النورية هي المثل
الافلاطونية والمثال وان كثر استعماله في النوع المادي وهو الصنم حتى كانه اختص به فانا
نستعمل في رب النوع لان كل واحد منهما في الحقيقة مثال للآخر من وجه فكما ان الصنم مثال
رب الصنم في عالم الحس فكذلك رب الصنم مثال الصنم في عالم العقل ولهذا يسمى ارباب الاصنام
لهذه الاشياء الموجودة في هذا العالم فكانها اظلال الاجسام في عالم العقل على معنى ان الاصنام لو لم
توجد لم توجد الارباب في عالم العقل والارباب لو لم توجد لم توجد الاصنام في هذا العالم
وانما طولنا الكلام في هذا المقام ليعلم ان ما نقل عن افلاطون وغيره من الحكماء الكبار
اولي الايدي والابصار ليس منافيا لما ذهب اليه اصحاب الانكار وما رد عليهم
وان كان متوجها على ظاهر اقاويلهم لكن لم يتوجه على مقاصدهم فان كلماتهم مرموزة ولا رد على الرمز

لوكان

وقد ذكر بهذا القول بعينه سوربانورني مناقضته ارسطو لافلاطون منها ان الرؤية لخروج
الشعاع عن البصر لوجب ان نرى بعض ما ليس في مقابلتنا عند هبوب الرياح لتشوش
الشعاع وانتقاله الى الجهات المختلفة ومنها انه ح يلزم ان يخرق الافلاك عند رؤية الكواكب
لان النور الخارج من العين امتنع ان يكون عرضاً لان العرض مستحيل عليه الانتقال
فلا يوصف بالدخول والخروج فتعين ان يكون جسماً اذ لا وجه لساير الجواهر فيلزم ما ذكر
من الانخراق والتالي باطلان فكذا المقدم ومنها ان حركة الشعاع ح اما طبيعية او قسرية
او ارادية والاول بط والا لكانت الى جهة واحدة فوجب ان لا نرى الا من تلك الجهة
واللازم كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات وكذا الثاني لان القسر خلاف الطبع فحيث لا طبع
فلا قسر وكذا الثالث والا لكان الخارج حيوانا متحركا بالارادة والا لكان لنا ان نغمض البصر ولا
نرى المضيء والمستضيء الذي في مقابلتنا مع سلامة الآلة بان لا نفيض الشعاع الينا بالارادة انتهى
الى هذا الكلام ذلك الفاضل فان قلت اليس ما ذكر في الوجه الثاني يتوجه على جميع اشعة الكواكب
والشمس فكل ما هو جواب المخالف القادحين في القول بان الرؤية لخروج الشعاع فهو جوابهم
قلت التوجيه المذكور مم لان المخالف لهم في المسئلة المذكورة من الطبيعيين القائلين بالانطباع
واصحاب الصور والمثال لا يقولون لخروج الاشعة من الكواكب والشمس وملاقاتها للمستضيء
بل يقولون الاستضاءة حدوث الضوء في القابل المقابل دفعة فان قلت من الرياضيين
القائلين بان الابصار بالشعاع من لم يقل بخروجه من البصر بل قال بالاحالة وهو ان الهواء
ينفعل من شعاع العين فيجعله الشعاع الى جنسه فيصير ذلك آلة في الابصار فلا يتوجه عليهم شيء
مما ذكر سابقا قلت لا يبطل ذلك المذهب بالوجوه المذكورة لكنه بوجه آخر وهو ان الابصار
لو كان بذلك الوجه لوجب ان لا يرى الكواكب لعدم وصول الهواء المنفعل اليها واما ما قيل
في رده انه ح يكون الكيفية المقتضية للابصار اقوى عند كثرة الناظرين لشدة الانفعال من
المجموع فاذا اجتمعت جماعة من ضعفاء البصر وجب ان يكون ادراكهم للشيء اتم مما عند
عند الانفراد وايضا وجب ان يرى ضعيف البصر مع
الاقوياء اشد مما في حالة الانفراد وهما اذا كان الجميع
الضعفاء فلا يخلو عن ضعف كما لا يخفى على من تأمل
فيه قليلا تمت الرسالة

رسالة في زيادة الوجود

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ملهم الصواب لذوي الالباب والصلوة على محمد اكرم من اوتي الكتاب واعطي فصل
الخطاب وعلى آله وصحبه خير آل وخير اصحاب اما بعد فنقول وبالله التوفيق ان الحكماء
لما قالوا بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج واثبتوا للاشياء وجودا نفس امريا في ذلك المظهر
تيسر لهم القول بزيادة الوجود على الماهية في الممكن وكذا المعتزلة لما اثبتوا ثبوتا خارجيا
وراء الوجود الخارجي وقالوا بثبوت المعدومات في الخارج تيسر لهم ايضا القول بزيادة
الوجود على الماهية والاشاعرة لما انكروا زيادة الوجود على الماهية مطلقا تيسر لهم عدم القول
بوجود مظهر آخر غير مظهر الخارج وبهما نفيهم عموم الثبوت من الوجود واما ساير المتكلمين
الجامعين بين القول بزيادة الوجود على الماهية والانكار بتحقق امر آخر وراء الوجود الخارجي
من الوجود في الذهن والثبوت في الخارج فلم يخل مذهبهم عن صعوبة حيث الحجة عليهم ما
احتج به الشيخ الاشعري على ان الوجود عين الماهية وهو ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء
فرع وجود ذلك الشيء في نفسه ضرورة ان ما لا ثبوت له في نفسه لم يمكن ان يتصف بصفة
ثبوتية ولا شك ان الوجود امر ثبوتي فلو كان صفة زايدة على الماهية قائمة بها لزم ان يكون
لها وجود قبل قيام الوجود بها فيلزم ان يكون الشيء الواحد موجودا مرتين بل وايضا
يلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق او التسلسل في الوجودات
ان كان غيره اقول يعود الكلام في ذلك الوجود السابق بان يقال لو كان الوجود السابق
صفة زايدة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود وجود ثالث وهكذا في كل مرتبة
الى ان يتس والتس ح وان التزم ملتزم التسلسل في الوجودات بناء على انها من الامور الاعتبارية
والتسلسل في الامور الاعتبارية غير مستحيل فنقول لا بد هناك من وجود لا يكون بينه وبين
الماهية وجود آخر قطعا فيكون هو عين الماهية غير عارض لها وذلك لان جميع هذه الوجودات
التي لا تتناهى عارضة للماهية فتقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات

الثبوتية كما توهمه الفاضل الشريف لان لزوم ممنوع فان الماهية في درجة الاتصاف بالوجود على تقدير زيادته عليها لا موجودة ولا معدومة على ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق الامس واللبس بل لما تقدم من ان قيام الصفة الثبوتية بالشيء فرع وجوده وذلك الوجود لا يكون زايدا على الماهية والا لم يكن ما فرضناه جميعا جميعا بل يكون عينها وهو خلاف مذهبكم وههنا وجه آخر يأتي في تضاعيف الكلام باذن الملك العلام ومن غفل عن تحقيق المقال على هذا المنوال قال في هذا المقام ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال وليس لهم ان يجيبوا عن الاحتجاج المذكور بان يقال ان الضرورة التي ادعيتموها انما هي في صفة وجودية هي غير الوجود فان البديهة تشهد بان كل صفة ثبوتية سوى الوجود فان قيامها بالموصوف فرع وجود الموصوف في نفسه واما الوجود فالضرورة فيه على عكس ذلك لانها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم من لزوم كون الشيء موجودا مرتين ومن لزوم تقدم الشيء على نفسه او تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له لانه من قبيل التخصيص للاحكام العقلية اليقينية بسبب ما يعارضها كما هو دأب اصحاب العلوم الظنية في احكامها العامة فلا يصح قطعا ثم ان تعليلها بقوله لانها تقضي بامتناع مسبوقيته بالوجود لما ذكرتم قاصر اذ لا يلزم بمجرد هذا القضاء من الضرورة ان يكون الامر في الوجود على عكس ذلك بل لا بد معه من ثبوت زيادته على الماهية وهل المشاجرة الا فيها فان قلت اليس في قول ابن سينا في التعليقات وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان مخالفا لها لحاجتها الى الوجود حتى تكون موجودة واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجوده في موضوعه وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده وذلك العرض دلالة على تخصيص الوجود من القاعدة المذكورة قلت لا افاده لا لدلالته على ان الوجود ليس كالاعراض

بل بينهما

بل بينهما فرق من حيث ان وجود الاعراض في موضوعاتها وجود لانفسها لا لموضوعاتها بخلاف الوجود فان وجوده في موضوعه وجود لذلك الموضوع لا لنفسه وظاهره باطل لان وجود الماهية ليس حصول الوجود فيها بل نفس الوجود الحاصل فيها فلا بد من التأويل بان المراد انه ليس للوجود وجود في نفسه غير وجود موضوعه كما في الاعراض بل وجوده الذي هو نفسه وجود موضوعه واما ان ثبوت الوجود الخارجي للماهية في نفس الامر هل يستدعي ثبوتها فيه قبل ثبوته لها ام لا فلا تعرض له في الكلام المذكور ومن ههنا تبين ان من قال ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تأخره عن ثبوته في نفسه وان استلزم ثبوته في نفسه اذ كان عين ثبوته في نفسه ثم ذكر الكلام المنقول عن ابن سينا زاعما انه شاهد له لم يكن واقفا على فحوى الكلام المذكور ولا ان يجيبوا عنه بان يقال الضرورة تحكم بان كل صفة ثبوتية اي موجودة في الخارج فان قيامها بالموصوف فرع وجوده فيه وليس الوجود صفة موجودة في الخارج بل امتيازه عن معروضه انما هو في العقل وحده نعم هو ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه لا بمعنى انه موجود في الخارج فلا يكون مندرجا في ذلك الحكم الضروري لان الضرورة لا تفرق بين صفة موجودة وصفة معدومة في استدعاء ثبوتها للموصوف في الخارج ثبوت الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه فان العبرة لكون الثبوت في الخارج لا لكون الثابت فيه فان قلت فعلى هذا يضيع تقييد الصفة في صورة الاحتجاج بالثبوتية قلت نعم لا حاجة اليه الا انهم يعتبرونه في تقرير الاحتجاج استظهارا ودفعا لمعارضة الوهم العقل فان الصفة اذا كانت امرا سلبيا يتبادر الوهم الى قبول كون المعدوم في الخارج موصوفا به فيه وبالجملة انكارهم لمظهر آخر غير مظهر الخارج وقولهم بان الثبوت مرادف للوجود اوقعهم في مسئلة زيادة الوجود على الماهية اذ حينئذ لم يتيسر لهم القول بان قيامه بها في الخارج باعتبار ثبوتها فيه قبل قيامه بها كما قاله المعتزلة بناء على قولهم بثبوت المعدومات في الخارج ولا القول بان قيامه بها في مظهر آخر لنفس الامر غير

خواجه زاده

مظهر الخارج كما قاله الحكماء بناء على قولهم بالوجود الذهني للاشياء ومن لم يتنبه لهذا قال في تحرير
الجواب الثاني يعني ان اراد ان ثبوت الصفة الثبوتية مطلقا سواء كانت موجودة في الخارج
او لا فرع ثبوت المثبت له في الخارج فلا نم وان اراد ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج
فرع وجود الموصوف فيه فلا يفيد لانا لا نقول بان الوجود وصف موجود في الخارج زايد على
الماهية بل انه وصف ثبوتي بمعنى انه ليس السلب داخلا في مفهومه عقلي ليس بموجود في الخارج
فثبوته لها بحسب نفس الامر في العقل فلا يلزم كونها موجودة قبل ثبوت الوجود لها الى هنا كلامه
ولم يدر ان قوله فثبوته لها بحسب نفس الامر في العقل انما يتمشى على اصل القائلين بان العقل
مظهر آخر لنفس الامر غير مظهر الخارج وعامة المتكلمين ينكرونه والكلام على اصلهم فان قلت
اليس لهم ان ينكروا عدم فرق الفروع بين صفة موجودة في الخارج وصفة معدومة فيه
في استدعاء ثبوتها وجود الموصوف في الخارج اذا كان ثبوتها له فيه ويقولوا انما يقتضي وجود الموصوف
الموصوف في الخارج هو الاولى واما الثانية فلا تقتضي وجوده فيه وان كان ثبوتها له فيه
قلت لا اذ حينئذ يلزمهم القول بجواز ثبوت العمى في الخارج لزيد المعدوم فيه وهل هذا الا سفسطة

خواجه زاده

ظاهرة البطلان ومن هنا اتضح فساد ما قيل وههنا بحث في الجواب الثاني سوآل مشهور وهو
ان ثبوت المفهومات الثبوتية التي لا يكون السلب داخلا فيها لشيء فرع ثبوت ذلك الشيء
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا واذا كان الوجود زايدا في العقل ثابتا لها بحسب نفس
الامر في العقل يلزم ان يكون قبل ثبوته لها في العقل لها وجود آخر فيه وننقل الكلام الى ذلك
الوجود ويتسلسل الوجودات الى غير النهاية وهذا البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين
للوجود الذهني فانهم يقولون ان ثبوت الصفة الموجودة في الخارج لموصوفها فرع وجود
الموصوف في الخارج واما المفهومات الاعتبارية التي ليس السلب داخلا في مفهومها
كالامكان والوجوب والوجود فليس ثبوتها لموصوفاتها فرعا لوجود تلك الموصوفات
اما في الخارج فقط واما في الذهن فلانهم لا يقولون به بل قالوا ان ثبوتها لموصوفاتها يتوقف

على تمايزها

على تمايزها والتمايز لا يستدعي الوجود عندهم كما في الممتنعات فان اجتماع النقيضين متميز عن اجتماع
الضدين وليس لهما وجود عندهم لا في الخارج ولا في الذهن واما القائلين بالوجود الذهني
فعندهم ثبوت الاوصاف التي لا يكون السلب داخلا في مفهومها تتوقف على وجود موصوفاتها
ان ذهنا فذهنا وان خارجا فخارجا وثبوت الوجود للماهية اذا كان ذهنيا يتوقف على وجودها
في الذهن قبل وجودها فيه فيلزم كونها موجودة مرتين بل تسلسل الوجودات الى ما لا نهاية له
الى هنا كلامه اذ على تقدير ان يكون مذهبهم ما ذكره هذا القائل يلزمهم المحذور المذكور ثم ان
المعتزلة من جملة المتكلمين النافين للوجود الذهني وهم معترفون بان ثبوت شيء لشيء
فرع ثبوت المثبت له ولا يلزم ان يكون الشيء الثابت موجودا في الخارج يرشدك الى هذا
انهم يتمسكون بتلك المقدمة في بيان ما ادعوا من ثبوت المعدومات في الخارج فقوله هذا
البحث لا يتمشى مع المتكلمين النافين للوجود الذهني منظور فيه فان قلت قد ظهر مما تقدم
ان المتكلمين النافين للوجود الذهني وعموم الثبوت من الوجود بين الامرين احدهما
تعذر القول بزيادة الوجود على الماهية ان قالوا بالمقدمة القائلة بان ثبوت الشيء موجودا
كان او معدوما للشيء فرع ثبوت المثبت له والآخر الالتزام بجواز اتصاف الشخص المعدوم
في الخارج بالعمى ان انكروا المقدمة المذكورة ووسعوا دائرة الثبوت للغير فما وجه المخلص
لهم عن ذلك قلت وجهه اختيارهم الحالة المتوسطة بان يقال ان ثبوت الشيء للشيء لا يتوقف
على ثبوت المثبت له ولكنه يستلزم ثبوته فانه باول جزئي هذا القول يندفع عنهم المحذور
الاول وبثاني جزئيه يندفع المحذور الثاني فان قلت فما وجه التفصي للحكماء عن السوآل
المشهور المذكور سابقا قلت السوآل على الوجه المذكور سهل الاندفاع اذ لهم ان يقولوا
ان ثبوت الوجود للماهية اذا كان في الذهن انما يتوقف على وجودها في الذهن قبل وجودها
في الخارج لا على وجودها في الذهن قبل وجودها فيه فاللازم كونها موجودة مرتين مرة
في الذهن واخرى في الخارج لا كونها موجودة مرتين كلتاهما في الخارج او في الذهن والمحذور

هو الثاني دون الاول انما الاشكال على تقدير تقريره هكذا الوضع القاعدة المذكورة لكان اتصاف
الماهية بالوجود موقوفا على اتصافها قبل ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم كونها
موجودة في الخارج مرتين او في الذهن فننقل الكلام الى اتصافها بالوجود الذهني فانه ايضا
من المفهومات الثبوتية فبحكم تلك القاعدة يكون اتصاف الماهية به موقوفا على اتصافها قبل
ذلك الاتصاف بالوجود اما في الخارج فيلزم المحذور المذكور المار ذكره او في الذهن فيلزم كونها
موجودة في الذهن مرتين وهذا ايضا فاسد على انا ننقل الكلام الى الوجود الثاني فيلزم
التسلسل في الوجودات فان قلت الشيء الواحد لا يكون له الا وجود خارجي واحد وقد
يكون له وجودات متعددة ذهنية اما في ذهن واحد او اذهان متعددة فالمحذور هو تعدد
الوجود الخارجي للشيء الواحد لا التسلسل في الوجودات وهذا المحذور لا يتاتى في الذهن لجواز
التعدد فيه قلت قد مر الجواب عنه في اول الرسالة فتذكر وقيل في جوابه الشيء اذا وجد
مثلا في ذهننا فلا شك انه ليس له في هذه الحالة الا وجود واحد في ذهننا فاذا توقف اتصافه
بهذا الوجود على اتصافه بوجود سابق كان ذلك الوجود اما في ذهننا وهو باطل بالوجدان
كما مر او في ذهن آخر فننقل الكلام اليه وتفصيل ذلك انه اما ان يكون موجودا في مدرك
واحد او في مدارك متعددة غير متناهية بوجودات غير متناهية والاول باطل لانا نعلم
قطعا ان الشيء اذا وجد في مدرك لا يكون له في ذلك الزمان في ذلك المدرك الا وجود
واحد وهذا ان لم يكن اجلى من عدم تعدد الوجود الخارجي للشيء الواحد فليس
باخفى منه والثاني يستلزم ان يكون في الوجود اذهان غير متناهية وربما يمنع بطلان
ذلك لجواز ان لا يكون بينها ترتب اصلا وان كان بين الوجودات فيها ترتب لكن
اذا خص الوجود الذهني بالعلم الانطباعي كفى في بطلانه ترتب الصور الادراكية
ولك ان تقول فعلى هذا يكون المحذور ترتب الوجودات الذهنية لا الى نهاية لها
لا وجود الاذهان الغير المتناهية فلا وجه للعدول عن الاول الى الثاني لا يقال

جلال

اذا اجري

٦٥

اذا اجري الكلام في الاتصاف بالوجود المطلق لم يمش الجواب المذكور اذ لا يمكن ان يقال
اتصاف الماهية بالوجود المطلق موقوف على اتصافه قبله بالوجود اذ يلزم ان يكون لها
قبل الاتصاف بالوجود المطلق اتصاف به لانا نقول الاتصاف بالمطلق اما في ضمن الخارجي
او الذهني فيلزم توقف اتصافه به في ضمن فرد على اتصافه به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه
وبهذا التفصيل اتضح فساد ما قيل اذا ثبت ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له كما هو
المشهور عند المتاخرين فثبوت الوجود للماهية يجب ان يكون متاخرا عن ثبوتها في نفسه
فان لم يلزم محذور في الوجود الخارجي بناء على ما قيل من ان ثبوتها للماهية في الذهن فلا يلزم
الا تقدم الوجود الذهني على الوجود الخارجي فلا خلاص عنه في الوجود الذهني والمطلق
لما عرفت انه كما لا اشكال في الخارجي لا اشكال في المطلق انما الاشكال في الذهني اذ اللازم
في المطلق توقف اتصافه به في ضمن الفرد الخارجي على اتصافه به في ضمن الفرد الذهني ولا
اشكال فيه كما لا اشكال في توقف الاتصاف بالوجود الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني
هذا اذا لم ينقل الكلام الى الوجود الذهني واما اذا نقل اليه فالاشكال يظهر فيه ايضا و
بالجملة لا وجه للفرق بين الوجود الخارجي والمطلق هذا كلام الرازي وابطال لما ذكره صاحب
القول المذكور في موضع بما ذكره في موضع آخر والا فالتحقيق ان توقف الاتصاف بالوجود
الخارجي على الاتصاف بالوجود الذهني مشكل جدا اذ يلزم ح ان يتوقف وجود المعلول
الاول في الخارج على وجوده فيه اذ لا ذهن قبله فالذهن لو الموجود فيه يتوقف على وجوده
في الخارج فلو توقف وجوده في الخارج على وجوده في الذهن يلزم توقف وجوده في الخارج
على وجوده فيه بالواسطة ومن ههنا ظهر فساد آخر فيما قيل حيث تبين ان في الوجود الخارجي
محذورا غايته ان ذلك المحذور ليس المحذور المذكور في الوجود الذهني فكان حقه ان ينفي
المحذور المعهود لا جنس المحذور ثم ان القائل المذكور بعد ما تبين عدم الاشكال في الوجود
الخارجي على زعمه على الوجه المذكور آنفا قال واعلم ان هذا كلام جدلي والتحقيق انه ليس

جلال

في الخارج مثلا الا الماهية من دون ان يكون هناك امر مسمي بالوجود ثم العقل بضرب من التحليل
ينتزع منه ذلك الامر ويصفه به ومصداق هذا الحكم ومطابقته عين تلك الهوية العينية كما
ينتزع من زيد مثلا الانسانية ويحكم بان الانسانية ثابتة له مع ان مصداق الحكم ومطابقته ليس
الا ذات زيد وقس عليه الموجود في الذهن فان قلت فما الفرق بين الوجود والذاتيات
مع ان كلها منتزع من الذات قلت ملاحظة الذات كافية في انتزاع الذاتيات بخلاف
الوجود اذ لابد فيه من ملاحظة امر آخر مثل وجود علته وآثاره الي غير ذلك فان قلت فيكون
الحكم بثبوت هذه الانتزاعات المنتزعات لها كاذبا لما يلزم انه لا ثبوت لها اصلا قلت انما
يلزم الكذب كذبه اذا كان الحكم بثبوتها لها ثبوت الاعراض لمحالها اما اذا كان المراد بثبوتها
لها كونها منتزعة منها بضرب من التحليل او المطلق الشامل له فلا الي هنا كلامه وليس الامر
كما زعمه كيف وما ذكرا ولا علي اصل المشائين وهذا التحقيق علي اصل الاشراقيين فلا يمكن
تحقيق الكلام علي احد ذينك الاصلين بما يبتني علي الاصل الآخر وهذا القائل معترف بما
ذكرنا حيث قال في شرحه لرسالته المعروفة بالزوراء ان الماهيات بذواتها اثر للفاعل
اي الفاعل مستتبع لذات المعلول ثم العقل ينتزع عن المعلول الوجود ويصفه به كما هو
رأي الاشراقيين لا ان الفاعل لجعله متصفا بمعني هو الوجود كما هو مذهب المشائين
ومن هنا تبين انه خلط في تقرير الكلام وخبط في تحقيق المقام حيث قرر السؤال علي
اصل المشائين وحقق الجواب علي اصل الاشراقيين وقال القائل المذكور في موضع
آخر من الحواشي التي علقها علي الشرح الجديد للتجريد ثم نقول اتصافه بشيء بآخر في نحو من الوجود
ان وجب ان يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر
ظرفا للاتصاف بالوجود في نفس الامر والا تقدم علي نفسه او نفسه وان لم يجب تاخره
لم يتم الدليل علي ان الاتصاف بالوجود الخارجي ليس في الخارج ولا محيص عن ذلك الا
بان يقال المعتبر في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف ان يتاخر الموصوف بحسب ذلك

الوجود

الوجود عن الوصف والماهية لا تمتاز بحسب الوجود الخارجي عن ذلك الوجود بل بحسب الوجود
في الذهن ولكن يمتاز عن الوجود في نفس الامر بحسب الوجود في نفس الامر اذ للعقل
ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود في وجدان الماهية في نفس الامر ممتاز بحسب هذا الوجود
عن الوجود في نفس الامر وان كان غير ممتاز عنه بحسب نحو آخر من الوجود في نفس الامر
ايضا انتهي كلامه ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان يعتبر الماهية بدون ملاحظة الوجود
ولكن لا صحة لقوله في يوجد الماهية في نفس الامر ممتاز الحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس
الامر لان مبناه علي اثبات وجود آخر في نفس الامر وراء الخارجي والذهني وهذا مما لم يقل به
احد من السلف وانما قلنا ان مبناه علي ذلك لان الوجود الذي اشار اليه في قوله بحسب هذا
الوجود ليس وجودا خارجيا وذلك ظ ولا وجودا ذهنيا لان الماهية غير ممتازة عن
الوجود الذهني ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه بحسب الوجود الذهني وانما قلنا
ولا عن الوجود في نفس الامر في ضمنه لان مراده من الامتياز عن الوجود في نفس الامر
بحسب الوجود في نفس الامر الامتياز عنه في ضمن الوجود الذهني يرشدك اليه تعليله
بقوله اذ للعقل ان يعتبر الماهية الخ فانه لو كان مراده الامتياز عنه في ضمن الوجود الخارجي
او في ضمن واحد منهما ايهما كان لم يحتج الي التعليل المذكور فان الامتياز عن الوجود الذهني
في ضمن الوجود الخارجي بحسب الوجود الذهني ظ وعلي تقدير احتياجه الي البيان لا يناسبه
البيان بالوجه المذكور كما لا يخفي وانما امتياز الماهية عن الوجود الذهني وعن الوجود
في نفس الامر في ضمنه في ملاحظة العقل واعتباره وليس ذلك وجودا آخر للماهية والا
لكان وجود الماهية علي انحاء ثلثة وهو خلاف المشهور وما عليه الجمهور وقد قال
ذلك القائل في بحث الماهية من الحواشي المذكورة والحاصل ان ظرف الاتصاف
بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر بل اعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود
فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا

ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شيء منهما ما هو مجرد عنها بحسب
الواقع مطلقا وهذا القول منه صريح في الاعتراف بان اعتبار العقل ليس من مظاهر نفس
الامر والامتياز الثابت بحسبه ليس امتيازا في نفس الامر ثم انه قد شنع على الفاضل
القوشجي بما فهم من كلامه ما ينافي انحصار ما في نفس الامر في الخارج والذهن والمفهوم
من كلام نفسه المنقول آنفا اظهر منه في المنافاة لانحصار المذكور وتفصيل ذلك ان الفاضل
المذكور قال في حاشية شرح الجديد للتجريد والحاصل ان الوجود في الخارج لا يمكن ان يعرض
للماهية عند وجودها في العقل واللازم كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها وبهذا
يعلم ان الوجود المطلق لا يعرض للماهية عند وجودها في العقل بل الوجود المطلق والوجود
الخارجي يعرض للماهية في نفس الامر لا في الخارج وقال القائل المذكور ويرد على قوله واللازم
كون الماهية موجودة قبل قيام الوجود بها ان اللازم كونها موجودة في العقل قبل وجودها
في الخارج وقد مر الكلام فيه مفصلا ويمكن ان يقال انه اراد لزوم كون الماهية موجودة
في الخارج قبل وجودها فيه في بعض الصور وهي ماهية اول المعلولات وقد مر الكلام فيه
مفصلا ثم قال وايضا اذا لم يكن عروض المطلق والخارجي في العقل كما صرح به اولا ولا في الخارج
كما صرح به ثانيا فكيف يكون عروضهما في نفس الامر وهو منحصر في الخارجي والذهني والظ
ان الفاضل المذكور يقول ان الخارج والذهن مظهران لنفس الامر لا فردان له فالوجود
فيهما كاشفان عن الوجود في نفس الامر لا فردان له فالوجود في نفس الامر يتحقق بدونهما
غايته لا يظهر الا بواحد منهما وهذا لا ينافي انحصار مظهر نفس الامر في الخارج والذهن ولنا
زيادة تفصيل في هذا المقام اوردناه في بعض تعليقاتنا ثم قال فان زعم انه نحو آخر من
الوجود فيعتبر القسم الاول ما لخصوص الوجود بحسب نفس الامر مدخل فيه والثاني ما
لخصوص الوجود الخارجي مدخل فيه والثالث ما لخصوص الوجود الذهني مدخل فيه
ولا يلائمه ما ذكر من ان القسم الاول ما ليس لخصوص احد الوجودين فيه مدخل كما لا يخفى

على ذي الطبع السليم بل يلغو ذكر الخصوصية في الوجودين اذ لا مدخل لهما عموما ايضا ولا يذهب
عليك ان دائرة هذا الايراد على الفهم لا على المفهوم اذ مبناه على ان يكون المراد للماهية ثلث
وجودات وقد وقفت على فساد هذا المبنى على ان الفاضل المذكور محقق لا مقلد لمن قسم
العوارض على الوجه المذكور غافلا عما دقق فيه فلا وجه للاستدراك عليه لمخالفتهم في هذا المقام
كما لا يخفى على ذوي الافهام ثم قال وايضا مثل المحذور الذي ذكره لازم على تقدير الاتصاف في نفس
الامر كما مر واراد بما مر ما قدمه بقوله ثم نقول اتصاف شيء بآخر في نحو من الوجود ان وجب ان
يتاخر عن اتصافه بذلك النحو من الوجود لزم ان لا يكون نفس الامر ظرفا للاتصاف بالوجود
في نفس الامر والا تقدم على نفسه اوشي وللفاضل المذكور ان يقول في دفعه ان اتصاف
الماهية بالوجود في نفس الامر انما يقتضي كونه في حد نفسه بحيث اذا وجد مظهر العقل يكون للماهية
فيه وجود متقدما على ثبوت الوجود لها فيه ولا محذور في ذلك انما المحذور فيما اذا كان لنفس
الامر وجود آخر غير الوجود الخارجي والذهني ويكون الاتصاف في نفس الامر بحسب ذلك
الوجود كما فهمه ذلك القائل فمبنى هذا الايراد ايضا على الفهم السقيم وكم من عائب قولا صحيحا
ثم قال والتحقيق كما عرفت ان الوجود مما ينتزعه العقل من الماهية ويصفها به ومصداق ذلك
الوصف هو عين الماهية ونحن نقول قد عرفت ان التحقيق على اصل الاشراقيين فلا يناسب
المقام لان الكلام ههنا على اصل المشائين ثم قال لكن في نفس الوجودين اشكالا اذ لو اشترط
في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف تقدمه على الاتصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب الخارج
لكن لزم ان لا يكون الاتصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه
وان اكتفي بمجرد كونه منتزعا من الماهية الموجودة بذلك الوجود لزم ان يكون الاتصاف بالوجود
الخارجي بحسب الخارج فانه منتزع من الماهية الموجودة في الخارج ح فالوجه كما اشرنا اليه
ان يعتبر فيه بعد كون الاتصاف مستلزما لهذا النحو من الوجود ان يكون الماهية في ذلك النحو
من الوجود غير مخلوطة بذلك العارض وظ ان الماهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوطة به بحسب نفس الامر وكذا في الوجود العقلي ايضا مخلوطة به
بحسب نفس الامر لكن للعقل ان ياخذها غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار
معراة عن جميع العوارض حتى عن هذا الاعتبار فهذا النحو من الوجود ظرف للاتصاف به
وهو نحو من انحاء وجود الماهية في نفس الامر ويرد عليه ان يقال سلمنا ان للعقل ان ياخذها
غير مخلوطة بشيء من العوارض فهي في هذا الاعتبار معراة عن جميع العوارض في نفس الامر
لكن هذا الاعتبار غير مطابق للواقع لانها في حد نفسها غير معراة عنها انما المطابق للواقع
كونها معراة في ذلك الاعتبار ولا اعتبار لذلك لانه ليس من الاعتبارات المطابقة للواقع
والا لكان زيد مثلا غير انسان بل غير ممكن في بعض الاعتبارات المطابقة للواقع وهذا
مما لا يخفى فساده على من له ادنى تمييز فيكون الماهية في الاعتبار المذكور ليس نحوا من انحاء وجود
الماهية في نفس الامر فالصواب في حل الاشكال المذكور منع لزوم ان لا يكون الاتصاف
في نفس الامر بحسب نفس الامر على تقدير ان يشترط في الوجود الذي هو ظرف الاتصاف
تقدمه على الاتصاف قوله لعدم تقدم الشيء على نفسه قلنا مسلم لكنه غير لازم ح لان الوجود
في نفس الامر هو الوجود المطلق الشامل للوجود الخارجي والذهني وقد مر ان الاتصاف
بالمطلق اما في ضمن الخارجي او الذهني فاللازم توقف اتصافها به في ضمن فرد على اتصافها
به في ضمن فرد آخر ولا محذور فيه والعجب ان هذا القائل واقف على هذا وقد ذكره في بحث
الوجود الذهني من الحواشي المذكورة ومع ذلك كيف يقرر ههنا الملازمة المذكورة فان
قلت اذا كان التحقيق المذكور على اصل الاشراقيين دون اصل المشائين فما وجه
الخلال الاشكال المتوجه عليهم بوجهين احدهما لزوم توقف وجود المعلول الاول في الخارج
على نفسه على ما سبق بيانه والآخر لزوم التسلسل في الوجودات الذهنية وذلك باطل لان
الوجود الذهني مخصوص بالعلم الانطباعي فترتب الوجودات الذهنية الى غير النهاية
يستلزم ترتب الصور الادراكية الى غير النهاية وهو مع جريان برهان التطبيق فيه لان انحصار

المذكور

67

المذكور غير ثابت بل الظاهر عدمه على ما بينا في رسالتنا المعمولة في تحقيق الوجود الذهني بل لانه
ح ناخذ جميع الوجودات العارضة للماهية ونقول لا بد من وجود آخر غير تلك الوجودات لان
جميع تلك الوجودات عارضة للماهية ثابتة لها فيقتضي ان يكون لها وجود قبل تلك الوجودات
بحكم المقدمة القائلة بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وذلك الوجود ليس واحدا منها
ضرورة انه متقدم عليها بالاسر فيلزم ان لا يكون الماخوذ جميع الوجودات العارضة للماهية
لخروج هذا الوجود منه وهو خلاف المفروض وقد مر وجه آخر في اول الرسالة قلت اما الخلال
الاشكال الاول فبان يقال على ما اشرنا اليه فيما سبق ان الاتصاف بالوجود الخارجي في نفس
الامر وذلك لا يقتضي وجود مظهر بالفعل بل يكفي ان يكون الماهية بحيث اذا وجد مظهر ظهر فيه ثبوت
الوجود الخارجي لها فح لا يتوقف ثبوت الوجود الخارجي للماهية على وجود مظهر العقل بالفعل حتى يلزم
المحذور المذكور لا يقال ننقل الكلام الى كون الماهية بتلك الحيثية ونقول ان كان ثبوتها في
الخارج يلزم تقدم الوجود الخارجي عليه فيلزم المحذور اللازم على تقدير كون ثبوت الوجود
الخارجي للماهية في الخارج وان كان في الذهن يلزم المحذور المذكور لانا نقول ثبوته ايضا في نفس
الامر على الوجه الماضي ذكره وغاية ما يلزم ح التسلسل في الاكوان الاعتبارية ولا برهان على بطلانه
واما الخلال الاشكال الثاني فبان يقال ان ظهور ما في نفس الامر في مظهر العقل ووجوده فيه
موقوف على اعتبار العقل والتفاته والعقل لا يقدر على الاعتبار والالتفات الى غير النهاية
فلا يوجد فيه امور غير متناهية مفصلة مرتبا بعضها على بعض وهذا تاويل قولهم ان التسلسل
في الامور الذهنية جائز يعني انهم ارادوا به ان الامور الذهنية يجوز ان يكون بحيث اذا
التفت اليها العقل واعتبرها وجدها متسلسلة الى لا نهاية لها الا انه لا يقدر على الاعتبار الواقع
بذلك لا ان التسلسل يقع فيه بالفعل ولا يكون مستحيلا كما هو المتبادر الى الفهم من الكلام المذكور
فانه وهم فاسد فان قلت الظاهر مما تقدم هو ان معنى وجود الشيء في نفس الامر كونه بحيث
اذا وجد مظهر ظهر فيه وجود ذلك الشيء وعلى ما ذكر ههنا يلزم ان يوجد المظهر ولا يظهر فيه

ابن الخطيب

بعض مانع نفس قلت يكفي قابلية الظهور من جانب الظاهر ولا يضر فيه عدم الظهور بالفعل للقصور الآمر
من جهة المظهر فتدبر ومن الناظرين في هذا المقام من قال في تحقيقه ان ثبوت الوجود للماهية خواجه زاده
في الذهن انما يكون اذا فصل العقل الماهية الموجودة الى ماهية من حيث هي و وجود ها و نسب
الوجود اليها بالثبوت اذ ليس الثبوت الذهني كثبوت البياض للجسم بحيث يجتمع الثابت
والمثبت له في الذهن اجتماع القابل والمقبول سواء لاحظها العقل او لا بل معنى الثبوت
الذهني ان العقل اذا لاحظ الماهية وما ثبت لها في الذهن كالوجود مثلا ولاحظ النسبة بينهما
لم يجد المعقول من احدهما نفس المعقول من الآخر ولا جزءاً له بل وجده صادقا عليها ونسب
اليها وحمله عليها نسبة وحملا مطابقين للواقع فح يكون الماهية التي نسب اليها الوجود
موصوفة في العقل بالوجود وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية و وجود
ونسب اليها الوجود كان لها وجود آخر ولا يلزم للعقل هذه الاعتبارات دائما بل لا يمكن
فينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار فان قيل العقل انما ينسب الوجود الى الماهية من حيث
هي لا الى الماهية الموجودة فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة الثانية الى ماهية و وجود
وايضا يلزم ان تكون موجودة مرتين وان لم يلزم التسلسل في الوجودات الى ما لا نهاية له
وهو ايضا محال قلنا العقل وان لاحظ الماهية من حيث هي معراة عن الوجود والعدم
لكنها موجودة في العقل عند الملاحظة وان لم يلاحظ وجودها فان عدم الاعتبار غير
اعتبار العدم فاذا توجه اليها ثانيا يفصلها ايضا الى ماهية و وجود وهكذا ولا نم انه
لا يجوز وجودها مرتين على ما ذكرنا فان الماهية الموجودة في الذهن اذا فصلها العقل الى
ماهية و وجود ونسب ذلك الوجود اليها يكون المنسوب اليه بذلك الوجود موجودا
في العقل قبل نسبة الوجود اليها فانه لا حجر في تصرفات العقل ولا يذهب عليك ان
منشأ ما ذكر في السؤال اولا وآخرا قوله وان فصل تلك الماهية التي لاحظها ايضا الى ماهية
و وجود ونسب الوجود اليها كان لها وجود آخر اما كونه منشأ لما ذكر اولا ثانيا فظ

واما كونه

واما كونه منشأ لما ذكر اولا فلان المراد من الوجود في قوله فليس لها وجود حتى يفصلها في المرتبة
الثانية الى ماهية و وجود وجود آخر غير الوجود الاول فما ذكره في معرض الجواب خارج عن نهج
الصواب لان مبناه على ان يكون الوجود واحدا ويكون التعدد في اعتبار العقل ابا ما في كل مرتبة
من مراتب التفصيل وهذا غفول عن منشأ السؤال وذهول عن تقييد الوجود الحاصل في المرتبة
الثانية من التفصيل بقوله وجود آخر فتدبر ثم قال ذلك القائل ويرد على هذا الجواب انه لا شك
ان الماهية متصفة في نفس الامر بالوجود فان كان نفس الامر عبارة عن نسبة العقل الوجود
اليها يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وفرضه فلا يكون الاتصاف حاصلا قبل نسبة العقل
الوجود اليها مع انهم قد صرحوا بان معنى كون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد ذاته
لا بحسب اعتبار المعتبر وفرض الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض يكون موجودا
حتى بالغ بعضهم وقال نحن نعلم بالضرورة انه لو لم يكن في الوجود عقل عاقل ولا ذهن ذاهن فان
المفهومات متصفة في حدود ذواتها بهذه الصفات وايضا يلزم ان لا يتصف تلك الاحكام بمطابقة
نفس الامر لامتناع مطابقة الشيء لنفسه والجواب عن الايراد الاول ان نفس الامر ليس عبارة
عن نسبة العقل الوجود اليها حتى يلزم ان يكون الاتصاف بحسب اعتبار العقل وليس فيما
تقدم من الكلام المذكور في معرض الجواب ما يدل على ذلك فانه كان مقصورا على بيان حال ثبوت
الوجود للماهية ولم يقع فيه التعرض لبيان حال نفس الامر وكون الشيء موجودا فيه وقد مر
من قبلنا في تحقيقه ما يقنع لطالب الحق وحاصله ان الوجود في نفس الامر اذا لم يكن
بحسب الخارج لا يتوقف على وجود مظهر العقل بالفعل وقد افصح عن هذا قول المحقق الطوسي
في تلخيص المحصل وكون الشيء واجبا في الخارج هو كونه بحيث اذا عقل عاقل مسندا الى
الوجود الخارجي لزم في عقله معقول هو الوجوب انتهى ومراده من الخارج الخارج عن
اعتبار العقل وفرضه فينطبق على ما اردناه من نفس الامر واما الجواب عن الايراد
الثاني فيأتي ثم قال ذلك القائل ويمكن ان يدفع الاول بان المراد من قولهم في نفس الامر

ثابت في حد ذاته نفسه لا بحسب اعتبار العقل وفرضه هو انه ليس من مخترعات العقل
كزوجية الخمسة بل ان الموصوف بحال صح للعقل ان ينتزع منه ذلك الوصف وينسبه اليه
والثاني ما ذكره بعض الفضلاء من ان المطابقة اضافة يكفيها التغاير بحسب الاعتبار
ولا خفاء في ان العقل عند ملاحظة المعنيين والمغايرة بينهما يجد نسبة ايجابية او سلبية
يقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة الضرورة او البرهان بالنظر
الى نفس ذلك المعقول من غير اعتبار خصوصية المدرك والخبر هي المراد بالواقع وما في
نفس الامر فصحة هذه النسبة تكون بمعنى انها اي الواقع وما في نفس الامر وصحة النسبة
المعقولة لزيد او عمرو او الملفوظة لهما او غيرهما بين ذينك المعنيين تكون بمعنى انها
مطابقة لتلك النسبة الواقعة اي على وفقها في الايجاب والسلب واصاب في الجواب
عن الايراد الثاني واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الاول فظاهر الانطباق على اصل
اهل الاشراق على ما نبهت عليه قبيل هذا والكلام هنا على اصل المشائين ثم قال ذلك القائل
وذهب بعضهم الى ان الاتصاف العقلي بحسب نفس الامر معناه ان يكون الشيء بحالة يمكن
للعقل ان ينتزع عنه صفة ويصفه بها وهذه الحالة ثابتة للشيء بحسب نفسه لا يتوقف
على فرض العقل واعتباره وليس في الاتصاف بهذا المعنى انضمام احد الشيئين الى الآخر
حتى يحتاج قبله الى وجود الموصوف بل يطابق هذا الاتصاف الى ذات الموصوف فقط
فلا يلزم ان يكون قبل الوجود وجود آخر فلا يتسلسل الوجودات وفيه ايضا نظر لان مطابقة
النسبة لامر واحد غير معقول والاتصاف معنى نسبي لا يعقل الا في متعدد فعند حصول
الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في الذهن لا يتصور
اتصافه به نعم يمكن ان يكون عند وجوده في احدهما صالحا لان يعقل منه هذا الوصف كوجود
معنى الصلوحية ليس باتصاف بذلك الوصف حقيقة بل منشأ لان يتصف به في العقل
وان سمي معنى الصلوحية بالاتصاف بسبب كونه منشأ له مجازا فلا مناقشة اراد

بالبعض

بالبعض المذكور الفاضل الدواني وقد قدمنا نقل كلامه بعبارته وبيانه انه تحقيق على اصل
الاشراقيين واما النظر الذي اورده فمن قبيل المؤاخذة اللفظية ولا وجه لها في الحكمة
الرسمية فكيف في حكمة الاشراق فانهم فسروا الاتصاف بمعنى غير معهود وبينوا له المطابق
ولم يريدوا به ايضا ما هو المعنى المعروف للمطابق فليس لاحد ان يناقش في واحد من المواضع
بانه مخالف للغة والعرف العام ولا ابهام ايضا ان يكون استعمالهم في تلك العبارتين على قانون
المجاز اللغوي حتى يحتاجوا الى بيان العلاقة المجازية بين الموضوع له والمستعمل فيه ثم ان قوله
فعند حصول الموصوف في الذهن او في الخارج من غير ان يكون معه صفة في الخارج او في
الذهن لا يتصور اتصافه به ثم فان تحقق الاتصاف في احد المظهرين انما يقتضي تحقق الموصوف
فيه فغير لازم الا يرى ان الاعمى يتصف بالعمى في الخارج ولا تحقق فيه للعمى واما قوله وان سمي
معنى الصلوحية الى فقيه خلل ما اولا فلما عرفت انها مجرد اصطلاح فلا حاجة فيها الى العلاقة
واما ثانيا فلان حقه على تقدير التعرض لتصحيح عبارة الاتصاف ان يتعرض لتصحيح عبارة المطابقة
ايضا ولعله لم يقدر على تصحيحها على الوجه المذكور في قرينها فاغمض عنها ثم قال ذلك القائل و
لعل مراد القوم من الاتصاف في قولهم ان الاتصاف انما يتوقف على وجود الموصوف
دون الصفة هو الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه ان عبارة النطق لا تناسب المقام لان
الفاضل الذي نقل الكلام عنه المذكور قد افصح عن هذا المعنى بعبارة واضحة حيث قال فان قلت
لم صار الاتصاف يقتضي ثبوت الموصوف في ظرفه ولا يقتضي وجود الصفة فيه مع ان
كليهما طرفاه قلت لان الاتصاف اعم من ان يكون بانضمام الصفة الى الموصوف في الوجود
او كون الموصوف في نحو من انحاء الوجود بحيث لو لاحظ العقل صح له ان ينتزع عنه تلك
الصفة مثال الاول اتصاف الجسم بالبياض ومثال الثاني اتصاف زيد بالعمى ولا شك
ان هذا المعنى يستلزم وجود الموصوف في ظرف الاتصاف ضرورة ان ما لم يكن الشيء موجودا
في الخارج مثلا لم يصح منه انتزاع وصف ولا يستلزم وجود الصفة فيه اذ العقل قد ينتزع

اي كما لا ابهام في الموافقة لوضع اللغة منه

فيه واما تحقق الصفة فيه

من الوجود الخارجي اموراً ايجابية و سلبية لا تحقق لها في الخارج و يصفه بها وصفا صادقا
وقد فصل هذا المعنى بعبارة اخرى في موضع آخر من كتابه ثم قال ذلك القائل وايضا قالوا ان
نفس الامر هي نفس الشيء فيكون الشيء موجودا في نفس الامر انه موجود في حد نفسه وذلك
اما في الذهن او في الخارج وحصروها فيهما والاتصاف بالمعنى المذكور ليس في الخارج بمعنى الاعيان
و هو ظ ولا في الذهن قبل ان ينسب احدهما الى الآخر فيلزم ان يكون لنفس الامر تحقق وراء
الخارج و العقل ولم يقولوا به وما خذ هذا ما اورده الفاضل الدواني على كلام الفاضل القوشجي
في الشرح الجديد للتجريد وقد مر تفصيل ذلك وبيان وجه التفصي عنه فتذكر ثم قال ذلك القائل
للماهية ثبوت عقلي بحسب نفس الامر بالمعنى الذي ذكر وتوقف الثبوت بهذا المعنى على وجود الموصوف
سابقا انما هو فيما سوى الوجود من المحمولات العقلية فان صلاحية انتزاع تلك الاوصاف
يتوقف على وجود ما ينتزع منه في الجملة فيكون ثبوتها بالمعنى المذكور مسبوقا بالوجود واما
الوجود فصحة انتزاعه انما هي بكون الموجود موجودا بهذا الوجود لا بوجود آخر قبله فلا يلزم
كونها موجودة مرتين ولا تسلسل الوجودات فلا يكون من قبيل تخصيص الاحكام العقلية
البديهية بسبب ما يعارضها فان البديهة الكلية انما هي في الاتصاف بالمعنى المشهور لا في
الاتصاف بهذا المعنى ويرد عليه انه لا مجال لان يكون صلاحية انتزاع الوجود بكون الموجود
موجودا بهذا الوجود لان هذا الكون فرع اتصاف الماهية بالوجود الذي مرجعه الى تلك
الصلاحية فلو كانت هي عبارة عن الكون المذكور يلزم ان يكون الشيء فرعاً لنفسه
هى فالضرورة العقلية كما لا تفرق بين الوجود وساير
الاوصاف في الاتصاف بالمعنى المشهور كذلك
لا تفرق بينه و بينها في الاتصاف بهذا
المعنى كما لا يخفى على من انصف وتجنب
عن التعسف
تمت الرسالة
م م

رسالة في تحقيق الروح الانساني
بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي خلق الانسان الجواد نفسا و روحا و جسما وجعل ذلك التركيب العجايب على
خزائن اسراره طلسما والصلوة على الرسل هداة السبل خصوصا منهم من هو اشرفهم
اسما واوفرهم قسما اعلم ان الشخص الانساني بظاهره الكثيف جسد ظلماني ناقص وكامل
تام زائل وبباطنه اللطيف جسم نوراني سار في الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد
والنار في الفحم كامل غير قابل للزوال حامل لصفات الكمال من العقل والفهم وبشر الشريف
لطف رباني كل في وصفه اللسان ليس قرنه ورائه عبادا قال الامام الرازي في التفسير الكبير
انهم قالوا لا يجوز ان يكون الانسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس ان اجزائه في النمو و
الذبول والزيادة والنقصان والاستكمال والذوبان ولا شك ان الانسان من حيث
هو هو امر باق من اول عمره الى آخره و غير الباقي غير الباقي فالمشار اليه عند كل احد بقوله
انا وجب ان يكون مغايراً لهذا الهيكل ثم اختلفوا عند ذلك في ان الذي يشير اليه كل
احد بقوله انا اي شيء هو والاقوال فيه كثيرة الا ان اسدها تحصيلا وتلخيصا انها اجزاء
جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والدهن في السمسم والنار في الفحم
ثم ان المحققين منهم قالوا ان الاجسام التي هي باقية من اول العمر الى آخره مخالفة بالماهية
والحقيقة للاجسام التي منها تألف هذا الهيكل وتلك الاجسام حية لذاتها مدركة لذاتها
نورانية لذاتها فاذا خالطت هذا البدن وصارت سارية في هذا الهيكل سريان
النار في الفحم صار هذا الهيكل مستنيرا بنور ذلك الروح متحركا بتحريكه ثم ان هذا الهيكل
ابدا في الذوبان والتحلل والتبدل الا ان تلك الاجزاء باقية بحالها وانما لا يعرض
لها التحلل لانها مخالفة بالحقيقة لهذه الاجسام القالبية فاذا فسد هذا القالب انفصلت
تلك الاجسام اللطيفة النورانية الى عالم السماوات والقدس والطهارة ان كانت
من زمرة السعداء والى الجحيم وعالم الآفات ان كانت من زمرة الاشقياء الى هنا كلامه
واذا تحققت ما تلوناه عليك فقد وقفت على بطلان الاستدلال بتحلل البدن

واجزائه على ان وراء هذا البدن واجزائه امر مجرد هو الانسان في الحقيقة وهو الذي يشير اليه
كل احد بقوله انا وعرفت ان الثابت به ان حقيقة الانسان وراء هذا الهيكل المحسوس
ولا يلزم منه ان يكون مجردا لجواز ان يكون جسما لطيفا على الوجه الذي ذكره الامام وعلى
فساد ما قيل ان كون المشار اليه بانا جسما غير البدن واجزائه باطل باتفاق من العقلاء
بل بديهة لانه ان اراد بالبدن واجزائه الهيكل المحسوس واجزائه كما هو الظاهر فقوله
انه بط باتفاق العقلاء فرية بلا مرية ودعوى البديهة فيه بط بالبديهة وان اراد بهما
مطلق البدن واجزائه فكلامه لا يناسب المقام اذ ح لا يتم التقريب لانه ذكره في تعليل
ما قيل انت وراء هذا البدن واجزائه فلا يكون النفس جسما اصلاً واذا وقفت
على حقيقة الروح الانسانية فقد اطلعت على سر المعراج الجسمانية وانكشف لديك وجه
قول عائشة رضها ما فقد جسم محمد عم ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث
في الكشاف ومن غفل عن آخره تعسف في تأويله قائلا والمعنى ما فقد جسده عن الروح
بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعاً انت حيوان بجسدك الكثيف
مظهرك ظاهر عالم الحركة اعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك وملك بجسمك اللطيف مظهرك
باطن عالم الحركة اعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت انسان بجوهرك النظيف عن
كدورات عالم الكون والفساد مظهرك عالم السكون اعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت
اما جسدك الكثيف فهو الهيكل المحسوس واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه
ملك الموت واما جوهرك النظيف فتلك النفس المجردة التي يتوفيها الله تع حين موتها
مفارقتك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك بن انس رضه ان ملك الموت يقبض
الروح والله تع يتوفى الانفس حين موتها قال الامام القرطبي في التذكرة ان الروح
جسم لطيف مشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج وفي اكفانه يلف ويدرج وبه
الى السماء يعرج لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول وليس له آخر وبعينين ويدين

وانه

وانه ذو روح طيب وخبيث وهي صفة الاجسام لا صفة الاعراض وهذا غاية في البيان
ولا مثل عطر بعد عروس وقد اختلف الناس في الروح اختلافا كثيراً اصح ما قيل ما ذكرنا
لك وهو مذهب اهل السنة انه جسم ثم قال وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى
فهو ملحد وكذلك من يقول بالتناسخ الى هنا كلامه واذا انكشف لك حال الروح فقد
وقفت على اسرار عالم البرزخ واحوال القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيتين
وانجلى عندك وجه كونه روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان
عندك حل لشبهات المنكرين له على طرف الثمام واعلم ان بين الجسم اللطيف المعبر عنه
بالروح والجسد الكثيف المعبر عنه بالبدن بخار لطيف هو علاقة بين الروح والبدن
وهو الذي يعبر عنه في الحكمة بالروح الحيوانية فما دام ذلك البخار باقيا على الوجه
الذي يصلح ان يكون علاقة بينهما والحيوة قائمة وعند انطفائه وخروجه عن الصلاحية
له تزول الحيوة ويخرج الروح عن البدن خروجا اضطراريا وكما يخرج الروح عن البدن
خروجاً اضطرارياً كذلك قد يخرج عنه خروجاً اختيارياً ويعود اليه متى شاء وهو الذي
سماه الصوفية بالانسلاخ وذلك مع بقاء العلاقة بينه وبين البدن لعدم انطفاء
ذلك البخار اللطيف وعدم خروجه عن حد الصلاحية ومن ههنا ينكشف وجه قوله عم
موتوا قبل ان تموتوا قال بعض الحكماء الكمال اعلم ان للحشر عاماً وخاصاً واخص
فالعام هو خروج الاجساد من القبور الى المحشر يوم النشور والحشر الخاص هو خروج
الارواح الاخروية من قبور الاجسام الدنيوية بالسير والسلوك في حال حيوتهم الى
عالم الروحانية لانهم ماتوا بالارادة عن صفات الحيوانية النفسانية قبل ان يموتوا
بالموت عن صورة الحيوانية والحشر الاخص هو الخروج من قبور الانانية الروحانية
الى الهوية الربانية وهو مقام الحبيب فيبقى مع الله بلا هو في خلوة لي مع الله وقت
لا يسعني فيه ملك مقرب وهو جبرائيل عم ولا نبي مرسل وهو هو بنفسه عم وهذا

هو سر الوحدة الذي اشير اليه في قوله تع حم فان الحاء والميم ما به الاشتراك بين
اسمي الرحمن ومحمد ع م فافهم انتهى كلامه وكما ان الموت نوعان اضطراري واختياري
كذلك الولادة نوعان اضطراري بخلق الله تع ولا دخل فيه للكسب والاختيار وذلك
ظاهر واختياري يحصل بالكسب وهو الذي اشار اليه عيسى ع م لن يلج ملكوت السموات
من لم يولد مرتين ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات والارض بالتجرد يلد

بالتجرد عن الهيئات الجسمانية والتعلقات البدنية
فانفذوا وانخرطوا في سلك الارواح الملكوتية
والنفوس الجبروتية واتصلوا الى الحضرة
الالهية لا تنفذون الا بسلطان اي
بحجة بينة هي التوحيد

تم تم

بسم الله الرحمن الرحيم رسالة في بيان المعاد الجسماني

الحمد لله رب العباد منه المبدأ واليه المعاد والصلوة على من اخبر بحشر الاجساد محمد
خير من يهدي الى طريق الرشاد وعلى آله وصحبه والتابعين باحسان الى يوم التناد
اما بعد فهذه رسالة مرتبة في بيان المعاد الجسماني وتفصيل ما وقع فيه من الخلاف بين
السلف قال الآمدي في ابكار الافكار ذهبت الفلاسفة والتناسخية وكثير من
العقلاء الى المنع من ذلك وذهب اهل الحق من الاسلاميين والمتشرعين الى
وجوب ذلك في بعض الاجسام ثم اختلف القائلون بذلك فمنهم من اوجب اعادة
المكلفين عقلا كالمعتزلة بناء على اصولهم من وجوب الثواب على الطاعة والعقاب
على المعصية ومنهم من انكر الوجوب العقلي ولم يوجب ما اوجب اعادته بغير السمع
كالاشاعرة ومن تابعهم وهو الحق اما انكار الوجوب عقلا فمن جهة انه مبني على
القول بايجاب ثواب الطايع وعقاب العاصي على الله تع وهو باطل لما سبق

في التعديل

في التعديل والتجوير واما الوجوب السمعي فلانه قد ثبت جواز الاعادة عقلا فاذا اخبر الشارع
عن وقوعها وورد السمع بها لزم القول بوجوبها ودليل ورود السمع بها ما علم بالضرورة والنقل
المتواتر من اخبار جميع الانبياء عليهم السلام بالمعاد الجسماني والشريعة طافحة بما ورد على لسان
الرسول المؤيد بالمعجزات الدالة على صدقه من الآيات والاخبار الدالة على وقوع حشر الاجساد
ونشرها وقال الامام في المحصل فان قيل اما الكلام في الامكان مبني على اصول قد مر القول فيها لها
وما عليها فلا نعيدها سلمناه لكن لا نم ان الصادق اخبر عنه قوله جميع الانبياء عليهم السلام
قلنا ان الانبياء عليهم السلام لم يخبروا الا بالمعاد الروحاني فاما محمد عليه السلام فقد جاء
في شرعه ما يدل على المعاد الجسماني وقال المحقق الطوسي في تلخيصه اجمع المسلمون على المعاد
البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد فقال القائلون باعادة المعدوم ان الله تع يعدم المكلفين
ثم يعيدهم وقال القائلون بامتناعه ان الله تع يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف
بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء المتقدمون على محمد عليه السلام فالظاهر من كلامهم
ان موسى ع م لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب
الانبياء الذين جاؤوا بعده كحزقيل وشعيا ع م وكذلك اقر اليهود به واما في الانجيل
فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة
والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن فقد جاء فيه كلاهما اما الروحاني
ففي مثل قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين للذين احسنوا الحسنى
وزيادة ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء اكثر من ان يعد واكثره مما
لا يقبل التأويل مثل قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشاها
اول مرة فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون فسيقولون من يعيدنا قل
الذي فطركم اول مرة ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على
ان نسوي بنانه ائذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا

انطقنا الله الذي انطق كل شيء كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق
الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وانظر الي العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً
افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الي غير ذلك مما لا يمكن ان يحصي وقال الامام حجة الاسلام
ابو حامد الغزالي في كتابه الموسوم بالمضنون به علي غير اهله عود النفوس الي الجسد
بعد مفارقتها امر ممكن غير مستحيل ولا ينبغي ان يتعجب منه بل التعجب من تعلق النفس
بالبدن في اول الامر اظهر من تعجب عودها اليه بعد المفارقة وتاثير البدن من النفس
تاثير فعل وتسخير ولا برهان علي استحالة عود هذا او صيرورة هذا البدن مستعدا مرة
اخري لقبول تاثيره وتسخيره وبقي ههنا تعجب من ضعفاء العقول وهو ان ذلك الاستعداد
الان في يحصل قليلا قليلاً بالتدريج من نطفة في قرار مكين ثم من علقة الي تمام الخلقة
واذا لم يكن كذلك لا يقبل استعداد قبول التسخير ورفع هذا التعجب انا قد بينا ان
ما هو ممكن بالتدريج حدوثه ممكن حدوثه دفعة واحدة في الثاني والتوالد انما يكون
بالتدريج اما التولد فلا يكون بالتدريج المحسوس الا يري ان الفار الذي يتوالد
يكون بالتدريج وباجماع الذكر والانثي وبعد حمل وسفار وان التولدي منه يكون
دفعة واحدة فانه لم يوجد قط مدر ولا تراب بعضه فار وبعضه بالقوة قريب الي
حجم الفار فكذلك الذباب الذي يتولد في الصيف من العفونات يكون دفعة ولم
توجد عفونة تغيرت عن حالها وصارت بالقوة قريبة الي الذباب بل يستحيل ذبابا
من غير مهلة وتدريج والنشأة الثانية تولدية من تلك الاجزاء التي كانت في الاصل
وان تفرقت واختلطت بغرض بعض صورها فيرد الله تع واهب الصور تلك الصور
الي موادها ويحصل المزاج الخاص مرة اخري ولها نفس حدثت عنه حدوث ذلك
المزاج ابتداء فيعود بالتسخير والتصرف اليها بالعلاقة التي بينهما مثال ذلك راكب
السفينة غرقت السفينة وتفرقت اجزاؤها وانتقل الراكب بالسباحة الي جزيرة ثم
ترد

ثم ترد تلك الاجزاء بعينها الي الهيئة الاولي وتوطو وتوكد عاد اليها راكب السفينة واجراها وتصرف
فيها كما شاء فلا يجب ان يستحق بهذا الحشر وجمع الاجزاء والمزاج الجديد نفساً اخري فان حدوث
المزاج يستحق حدوث نفس له اما عود المزاج الي الحالة الاولي لا يستحق الا عود النفس الي
الحالة الاولي واما ظن من ظن ان الاجزاء الارضية لا تفي بذلك فظن ووهم لا اعتبار بهما
فمن قاس الانسان والاجزاء الارضية التي فيه باجزاء الارض واي مهندس استخرج بالمساحة
ذلك الحد واما الاختلاف الراجع الي ذلك في الكتب الالهية في التورية ان اهل الجنة يمكثون
في النعيم خمسة عشر الف سنة ثم يصيرون ملائكة وان اهل النار كذا وازيد ثم يصيرون
شياطين وفي الانجيل ان الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا
يتوالدون وفي القرآن ان الناس يحشرون كما خلقهم الله تع اول مرة كما قال فسيقولون من
يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وسؤال ابراهيم عم لله تع رب ارني كيف تحي الموتي وقول
عزير عم اني يحي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه ومكث اصحاب الكهف
وقول الله تع وكذلك بعثناهم ليعلموا ان وعد الله حق ودلائل علي ان هذه النشأة كائنة ممكنة
يجب الايمان بها وكان في قديم الدهر فيها اختلاف الناس والانبياء صلوات الله عليهم
يثبتون تلك بالبراهين والامثلة المحسوسة والتعجب من النشأة الاولي اكثر من النشأة الاخري
الا ان النشأة الاولي محسوسة مشاهدة معتادة فسقط التعجب الي هنا كلامه والظاهر مما نقله
من التورية المعاد البدني فيكون مخالفا للظاهر الذي ذكر صاحب تلخيص المحصل واما الظن
الذي رد فبناء علي ان الابدان غير متناهية العدد علي اصل الفلاسفة واجزاء الارض
متناهية فما ذكره لا يجدي نفعا في دفعه بل لا بد فيه من التمسك ببطلان كون الابدان غير
متناهية العدد فان العالم حادث عندنا وسيأتي تتمة هذا الكلام باذن الله تع وقال
الآمدي في ابكار الافكار بعد التفصيل المشبع بذكر الآيات والاحاديث الدالة علي
وقوع المعاد الجسماني والادلة السمعية في ذلك متسعة لا يحويها كتاب ولا يحصرها خطاب

وكلها ظاهرة في الدلالة على حشر الاجساد ونشرها مع امكان ذلك في نفسه فلا يجوز تركها من غير
دليل لكن هل الاعادة للاجسام بايجادها بعد عدمها او بتاليف اجزائها بعد تفرقها فقد اختلف
فيه والحق امكان كل واحد من الامرين والسمع موجب لاحدهما من غير تعيين وبتقدير ان
يكون الاعادة للاجسام بتأليف اجزائها بعد تفرقها فهل يجب اعادة عاين بقضي ومضي من
من التأليفات في الدنيا او ان الله تع يجوز ان يؤلفها بتاليف آخر فذهب ابو هاشم الى
المنع من اعادتها بتاليف آخر مصيرًا منه الى ان جواهر الاشخاص متماثلة وانما يتميز
كل واحد من الآخر بعينه وتاليفه الخاص فاذا لم يعد ذلك التاليف الخاص به فذلك
الشخص لا يكون هو العائد بل غيره وهو محال مخالف لما ورد به السمع من حشر
الناس على صورهم ومذهب من عداه من اهل الحق ان كل واحد من الامرين
جائز عقلاً ولا دليل على التعيين من سمع وغيره وما قيل من ان تعيين كل شخص
انما هو بخصوص تاليفه لا نم ذلك بل جاز ان يكون بلونه او بعرض آخر مع التاليف
ومن مذهب ابي هاشم انه لا يجوز اعادة غير التاليف من الاعراض فما هو جوابه
عن غير التاليف هو جوابنا في التاليف وما ورد به السمع من حشر الناس على
هيئاتهم ليس فيه ما يدل على امتناع اعادة غير ما يقتضي من التاليف ولا مانع من
ان يكون الاعادة بمثل ذلك التاليف لا بعينه فهل يجوز ان يخلق الله تع في الاجسام
المعادة جواهر اخر زائدة عليها فذلك مما انكره المعتزلة وهو مبني على فاسد اصولهم
من وجوب رعاية الحكمة وايجاب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية و
امتناع عقاب من لم يعصه وثواب من لم يطع وهو باطل بما اسلفناه في التعديل
والتجوير والذي عليه اهل الحق من الاشاعرة ان ذلك جائز عقلاً وواقع سمعاً بدليل
قوله عم ان سن الكافر يصير في النار مثل أُحد وقوله عم يصير جلد الكافر في النار اربعين
ذراعاً بذراع الجبار وهو ضرب بذرعان وما ذكر في ذلك مما يستحق الروايات به عند

اهل

اهل النقل كثير غير قليل الى هنا كلامه قد تبين مما ذكره ان المتفق عليه عند اهل الحق وقوع
المعاد الجسماني مطلقا واما تعيين انه بالايجاد بعد الاعدام او بالجمع بعد التفريق فمختلف فيه فيما
بينهم والسمع لا يعين واحدا منهما على القطع فقول الامام الرازي في المحصل اجمع المسلمون
على المعاد بمعنى جمع الاجزاء بعد افتراقها خلافا للفلاسفة ليس بذاك لما عرفت ان الوفاق
والخلاف في اصل المعاد لا في وصفه قال صاحب المواقف هل يعدم الله تع الاجزاء البدنية
ثم يعيدها او يفرقها ويعيد فيها التاليف الحق انه لم يثبت ذلك ولا جزم فيه نفيا ولا اثباتا
لعدم الدليل على شيء من الطرفين وما يحتج به على الاهلاك من قوله تع كل شيء هالك الا وجهه
ضعيف في الدلالة عليه فان التفريق هلاك كالاعدام فان هلاك كل شيء خروجه عن صفاته
المطلوبة منه وزوال التاليف الذي يصلح الاجزاء لافعالها وبه منافعها والتفريق كذلك
وههنا توجيه آخر وهو ان الممكن لما كان في حد نفسه عاريا عن الوجود فهو هالك بالنسبة
الى الواجب تع فالهلاك بهذا المعنى لازم ذاته لا ينفك (يزال) عنه في حالتي وجوده وعدمه
ولذلك قال هالك ولم يقل يهلك قال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف واعلم ان الاقوال
الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة ١ ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر
المتكلمين النافين للنفس الناطقة ٢ ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة
الالهيين ٣ ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وابو زيد
الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متاخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم
قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب
والمعاقب والبدن يجري منها مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله
حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا
٤ عدم ثبوت واحد منهما وهذا قول قدماء من الفلاسفة الطبيعيين ٥ التوقف
في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج

الذي ينعدم عند الموت فيستحيل اعادته ام هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد اليها
كلامه ولا يذهب عليك ان ههنا احتمالا آخر وهو صحيحها القول بثبوت احدهما والتوقف في
الآخر وهذا في الحقيقة احتمالان آخران احدهما القول بثبوت المعاد الروحاني والتوقف في
المعاد الجسماني وثانيهما القول بثبوت المعاد الجسماني والتوقف في المعاد الروحاني فالاقوال
سبعة لا خمسة كما توهمه الفاضل المذكور قال ابن سينا في النجاة يجب ان يعلم ان المعاد
منه مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة
وهو الذي للبدن عند البعث وخيرات البدن وشروره معلوم لا يحتاج الى ان
يعلم وقد نطق الشريعة الحقة التي آتانا نبينا محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم حال السعادة
والشقاوة التي بحسب البدن ومنه ما يدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقه
خبر النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالمقاييس التي للانفس وان كانت
الاوهام منا تقصر عن تصورها الآن لما نوضحه بالعلل والحكماء الالهيون رغبتهم في اصابة
هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنية بل كانهم لا يلتفتون الى تلك
وان اعطوها فلا يستعظمونها في جنبة هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الاول
الى هنا كلامه فان قلت اليس قولهم باستحالة عدم تناهي الابعاد وقولهم بان النفوس
الناطقة غير متناهية الزمهم الانكار على المعاد الجسماني اذ على تقدير وقوعه يلزم
اجتماع الابدان الغير المتناهية في الوجود اذ لا بد لكل نفس من بدن مستقل فيلزم عدم تناهي
الابعاد قلت ذلك وهم سبق اليه بعض الناظرين في هذا المقام واثبته في شرح العقايد
العضدية وليس الامر كما توهمه فان حشر الاجساد اللازم على تقدير وقوع المعاد الجسماني
هو حشر المكلفين من المطيع المستحق للثواب والعاصي المستحق للعقاب لا جميع حشر
افراد البشر مكلفا كان او غير مكلف فانه ليس من ضروريات الدين لان الاخبار المنقولة
فيه لم تصل الى حد التواتر ولم ينعقد عليه الاجماع بل كان مختلفا فيه فيما بينهم فلم يكن الاعتقاد به

من شرايط

من شرايط الاسلام وقد نبه عليه الفاضل الطوسي في التجريد حيث قال والسمع دل عليه ويأول
في المكلف بالتفريق وقال الشارح بعد لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان ينعدم بالكلية
ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يأول العدم بتفريق الاجزاء ونبه الآمدي ايضا في كلامه
المنقول عن ابكار الافكار حيث قرر الخلاف في اعادة المكلفين والمكلف من بلغ الحلم وبلغ
اليه الحكم ولا خفاء في ان عدم تناهي جميع افراد البشر لا يستلزم عدم تناهي المكلفين بينهم فلا يلزم من
القولين المنقولين انكار ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة وههنا امر آخر لا بد من التنبيه
عليه وهو ان اللازم في المعاد الجسماني هو وجود بدن ما لا وجود البدن الاول بعينه وقد ظهر
هذا مما تقدم في تقرير القول الثالث وظاهر قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم ما عدله فلا نتوقف في ثبوت ما هو الضروري في الدين في هذه المسئلة
على صحة اعادة المعدوم بعينه على اصل من قال باعدام الاجسام كما توهمه القوم وصرح به الشريف
الفاضل في شرحه للمواقف حيث قال ان المعاد الجسماني يتوقف على اعادة المعدوم بعينه عند
من يقول باعدام الاجسام دون من يقول بان فناءها عبارة عن تفرق اجزائها واختلاط
بعضها ببعض كما يدل عليه قصة ابراهيم عم في احياء الطير ولا اجابهم لما ذكره المنكرون للمعاد الجسماني
من انه لو اكل انسان انسانا آخر بحيث صار المأكول جزءا منه اي من الآكل فلو اعاد الله تعالى
ذينك الانسانين بعينهما فتلك الاجزاء التي كانت للمأكول ثم صارت للآكل اما ان تعاد فيهما
وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او تعاد في احدهما
فلا يكون الآخر معادا بعينه اذ لم يكن معادا بجميع اجزائه والمقدر خلافه فثبت انه لا يمكن
اعادة جميع الابدان بعينها لان مبناه على توقف المعاد الجسماني على اعادة المعدوم بعينه
وقد عرفت انه لا توقف له عليها فمسئلة اعادة المعدوم ليست من مبادي حشر الاجساد
كما زعمه صاحب المواقف حيث رتب مرصد المعاد على مقاصد وجعل المقصد الاول في اعادة
المعدوم والمقصد الثاني في حشر الاجساد وقد رتب الآمدي في ابكار الافكار اصل المعاد

وترتيبه

على ثلثة فصول وجعل الفصل الاول في جواز اعادة ما عدم عقلاً والثاني في وجوب وقوع المعاد الجسماني
والثالث في المعاد النفساني ثم قال وقد اختلف في جواز اعادة المعدوم عقلاً فذهب الفلاسفة
والتناسخية وابو الحسين البصري وبعض الكرامية الى المنع من ذلك وذهب كثير من
المتكلمين الى جوازه ثم اختلف القائلون بالجواز فذهب الاشاعرة ومن تابعهم الى جواز
اعادة ما عدم ذاتاً ووجوداً واختلفوا في اعادة الاعراض فمنهم من منع منها وذهب
اكثرهم الى جواز اعادتها مطلقاً ثم اختلف اصحابنا القائلون بجواز اعادة الاعراض في
انه هل يجوز اعادتها في غير محالها او انه لا تعاد الا في محالها والذي عليه المحققون منهم
انما هو جواز اعادتها في غير محالها واما المعتزلة القائلون بكون المعدوم الممكن ذاتاً
وان وجوده زايد على ذاته فانهم جوزوا اعادة ما عدم وجوداً لا ذاتاً ومنعوا اعادة
المعدوم ذاتاً واما الاعراض فقد اتفقوا على جواز اعادة ما كان منها على اصلهم باقياً غير
متولد واختلفوا في جواز اعادة المتولد منها واختلفوا ايضاً في جواز اعادة ما لا بقاء
له كالحركات والاصوات والارادات فذهب الاكثرين منهم الى المنع من اعادتها وجوز
الاقلون كالبلخي وغيره الى هنا كلامه ومن التفصيل المنقول على اصل المعتزلة تبين
ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمواقف وهي اي اعادة المعدوم جايزة عندنا
وعند مشايخ المعتزلة ولكن عندهم المعدوم شيء فاذا عدم الموجود بقي ذاته المخصوصة
فامكن ذلك ان يعاد وعندنا ينتفي بالكلية مع امكان الاعادة من القصور فتدبر
واما في جواز الاعادة على ما ذكر في المواقف وشرحه المذكور انه لا يمتنع وجوده الثاني
لا لذاته ولا للوازمه والا لم يوجد ابتداء بل كان الكل من قبيل الممتنع لانه مقتضى
ذاته او لوازمه لا يختلف بحسب الازمنة واذا لم يمتنع كذلك كان ممكن بالنظر الى ذاته
وهو المط فان قبل العود كونه وجوداً حاصلاً بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق
ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فجاز

اصولهم

عن

ان يمتنع

ان يمتنع وجوده بعد عدمه اما لذاته او للوازمه ولا يمتنع وجوده مطلقا قلنا الوجود امر واحد لا يختلف
في حد ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته وهو الزمان وكذا الايجاد امر واحد
لا يختلف ابتداء واعادة الا بحسب تلك الاضافة فاذن ينحل زمان اي الوجود ان المبتدا
والمعاد وكذا الايجادان امكاناً ووجوباً وامتناعاً لان الاشياء المتوافقة في الماهية يجب
اشتراكها في جميع الامور المستندة الى ذواتها ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان
الابتداء ممتنعاً في زمان آخر كزمان الاعادة معللاً اي ذلك الكون بان الوجود في الزمان
الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم
من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه وامتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي معللا بان الوجود في زمان اخص من الوجود
المطلق ومغاير للوجود في زمان آخر فجاز ان يكون ذلك الخاص ممتنعاً والمطلق او المغاير
واجباً وفيه اي في التجويز الثاني اللازم للتجويز الاول مخالفة لبديهة العقل الحاكمة بان
الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته وجوده في زمان آخر
لان اقتضاء الذات من حيث هي هي لا يتصور انفكاكه عنها وفيه اغناء الحوادث عن
المحدث بجواز ان تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة وواجبة لذواتها حال
كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع يحدثها بل ذواتها كافية في حدوثها وفيه سد لاثبات
الصانع بالاستدلال عليه من مصنوعاته لما عرفت من استغناء الحوادث عنه والعجب
من صاحب المواقف انه جوز ما ابطله في بحث ان الامكان لازم لماهية الممكن حيث قال الازلية
الامكان ثابتة وهي غير امكان الازلية وغير مستلزم له وقال الشارح الفاضل في تقريره
وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت ازلاً كان الازل ظرفاً للامكان فيلزم ان
يكون ذلك الشيء متصفاً بالامكان اتصافاً مستمراً غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا
هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن وهو ثابت للعالم والحوادث اليومية

مطلقا م

ولفاعلية الباري لها ايضا واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجود على معنى ان
وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني
لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكناً امكاناً مستمراً ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار
ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات
لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المسطور في كتب القوم
الى هنا كلامه وقد تبين من قوله لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
فساد ما تقدم من قوله ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان ممتنعا في زمان آخر
لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي فكلام الفاضل الشارح ايضا لا يخلو
من الاضطراب والله اعلم بالصواب ومن رام زيادة تفصيل في هذا الباب فليطلبها من
رسالتنا المعمولة في تحقيق المسئلة المنقولة قال صاحب المواقف والخصم يعني منكر جواز
اعادة المعدوم يدعي الضرورة تارة ويلجئ الاستدلال اخرى ويرد عليه انهم لا يدعون
الضرورة في اصل المدعى بل يدعونها في مقدمة دليله حيث يقولون ان اعادة المعدوم
ممتنعة اذ على تقدير وقوعها يلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه واللازم بط بالضرورة وانا
ذكرنا ما ثنا سابقا في دفعه وقع نقل الآمدي حيث ذكر في ابكار الافكار وجوههم في مقام
المعارضة لوجوبنا فمن قال في شرح العقايد العضدية انهم يدعون البديهة ويقيمون
الدلائل التنبيهية لم يصب ثم قال صاحب المواقف اما الضرورة فقالوا تخلل العدم
بين الشيء ونفسه بح بالضرورة وقال الشارح الفاضل في تعليله اذ لا بد للتخلل من طرفين
متغايرين فيكون ح الوجود بعد العدم غير الوجود قبله حتى يتصور تخلل العدم بينهما
وعلى هذا فلا يكون المعاد هو المبتدا بعينه لان كلا منهما موجود بوجود مغاير لوجود
صاحبه فهما موجودان متغايران فلا يكون الموجود الاول بعينه معادا بعد عدمه
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا زمانا ما ثم زال عنه ذلك الوجود

في زمان

78

في زمان آخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن ههنا تبين ان التخلل في الحقيقة انما هو
لزمان العدم بين زماني الوجود والعدم واذا اعتبر نسبة هذا التخلل الى العدم مجازا كفاه
اعتبار التغاير في الوجود الواحد بحسب زمانيه على ان دعوى الضرورة في حكم خالفه جمهور
من العقلاء غير مسموعة ولا يذهب عليك ان تمشية ما ذكره في مقامي التعليل والجواب
على اصل القائلين بزيادة الوجود على الماهية ولا اختصاص لما ذكره في هذه المسئلة بذلك
الاصل على ما نبهت عليه فيما تقدم وقال الفاضل الطوسي في قواعد العقايد في تعليل
المنكرين لاستحالة تخلل العدم بين شيء واحد بعينه فاذن لا يكون المعاد عين المبدا
بل ان كان فهو مثله قال سديد الدين محمود الحمصي ان ذلك ينتقض بالتذكر فان الحاصل
في الذكر بعد النسيان هو ما ادركه اولا بعينه وهو عود وليس ذلك بصحيح لان التعدد
بينا في الوحدة وتماثل المعاد والمبدا لا يقتضي اتحادهما الى هنا كلامه والجواب السابق ذكره
جواب عن هذا ايضا ومنهم من دقق في رد الجواب المذكور وقال لا يخفى عليك ان معنى
تقدم الشيء على الشيء مطلقا عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما على وجود الشيء
الثاني واعتبر ذلك بالدور فانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمعنى ان يكون وجوده مثلا
متقدما على وجود نفسه فلو اعيد المعدوم لزم تقدمه بالوجود على نفسه وكما حكم العقل ببطلان
تقدمه على نفسه تقدما ذاتيا كما يلزم في الدور يحكم ببطلان تقدم الشيء على نفسه تقدما زمانيا
ولم يدر ان اللازم في الدور هو ان يكون الشيء موجودا ابتداء قبل ان يكون موجودا
ابتداء وهذا مستحيل بالبديهة سواء كان
القبلية ذاتية او زمانية وفيما نحن فيه لا يلزم
ما ذكر بل يلزم ان يعود وجود الشيء بعد
ما زال عنه واستحالته غير ظاهرة
وهل المشاجرة الا فيه ه
والله اعلم باه
بالصواب
[illegible]

دخل على الشريف

ولاده

رسالة في خلق الاعمال لمولانا جلال

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد الله فتاح القلوب مناح الغيوب والصلوة والسلام على صفيه المحبوب ونبيه
المرغوب وعلى آله واصحابه المطهرين من دنس الشرك ودرن الحوب فقد سألني الاخ
في الدين والحب على اليقين المولى الفاضل المتفضل جامع فنون الكمالات والفضايل
حاوي جمايل الخصايل وفواضل الشمايل التقي النقي الزكي الالمعي الاوزعي سعيد الدين
الاسترابادي اسبغ الله تعالى فضايله ومعاليه وحف بفيوضه القدسية ايامه ولياليه
اوان اجتيازي بقاشان في بعض الاسفار وانا مستوفز ان اكتب ما حضرني في الوقت
من الدقايق المتعلقة بمسئلة خلق الاعمال حسبما تقرر لدي وتبين على غير ناسج على
منوال مسطورات من الكتب المتداولة والصحف المتناولة وحيث كان هذه المسئلة من غوامض
الاسرار ولذلك اضطرب فيها اقوال الائمة الكبار اولي الايدي والابصار كما يشهد به
من مارس صناعتي الحكمة والكلام ويشاهده من تتبع اقاويل هؤلاء الاجلة الاعلام
وكنت انا ايضا في مشاغل شاغلة عن تطيّ غوارب الاغتراب والاسفار حتى نسجت
عناكب النسيان على مناكب الصحف والاسفار وصحي القلب عن سلمى واقصر باطله
وعري افراس الصبي ورواحله استعفيت عن اسعافه اولا حتى تكرر الطلب
ولم يبق به من انجاح الارب فاخذت فيه غير مراجع الى كتاب مقتصرا على مخزونات
الخاطر ومقترحات القريحة سائلا من رب الارباب الهام الحق والصواب انه مفتح
الابواب وها انا افيض في المقصود مستفيضا من ولي الطول والجود اعلم ان
افعال العباد دائرة بحسب الاحتمال العقلي بين امور خمسة الاول ان يكون
حصولها بقدرة الله تعالى وارادته من غير مدخل لقدرة العبد فيه والثاني ان يكون
حصولها بقدرة العبد وارادته من غير مدخل لقدرة الله تع وارادته فيه اي بلا واسطة
اذ لا يمكن ان يقول عاقل ان الاقدار والتمكين ليسا مستندين اليه تع اما ابتداء او بواسطة
والثالث ان يكون حصولها بمجموع القدرتين وذلك اما بان يكون المؤثر قدرة الله تع

ان الاقدار والتمكين
مستندان اليه تع

بواسطة

79

بواسطة قدرة العبد او بالعكس او يكون المؤثر مجموعهما من غير تخصيص احدهما بالمؤثرية
والاخرى بالآلية وقد ذهب الى كل من الاحتمالات ما خلا الاحتمال الثاني من محتملات الشق
الثالث طائفة اما الاول فقد ذهب اليه الاشعري ومن وافقه واما الثاني فقد ذهب اليه
المعتزلة القائلون بان العبد خالق لافعاله الاختيارية بقدرته وارادته وان كان الاقدار
والتمكين منه تعالى والله تعالى عالم في الازل بما يفعل العبد وعلمه تع به لا يخرجه عن كونه فعلا
اختياريا للعبد كما ان من اعطى عبده سيفا وهو يعلم ما يصنع العبد والعبد صرفه في قتل نفس
مثلا لا يخرج فعل العبد بهذا بعلم سيده عن كونه اختياريا للعبد والثالث مذهب امام الحرمين
والفلاسفة والخامس مذهب الاستاذ ابي اسحق الاسفرايني ومن تبعه ووجه الفرق وما قيل انهم
مذكورة في الكتب الكلامية فلا نشتغل بها والذي نقول ههنا ان الاشعري لما تقرر عنده ان
لا مؤثر في الوجود الا الله تع وان ما عداه اسباب عادية والممكنات مستندة الى الله تع
من غير واسطة لزم على اصوله ان يكون خالق تلك الافعال هو الله تعالى غاية الامر ان
يكون قدرة العبد وارادته سببا عاديا لها على نحو ساير الاسباب العادية ولا يلزم
عليه الشناعة التي اثبتها المعتزلة عليه من انه يلزم عليه ان لا يكون بين حركة المرتعش
وحركة المختار فرق وربما يدعون البديهة في بطلان مذهبه حتى نقل عن ابي الهذيل العلاف
انه قال حمار بشر اعقل من بشر فان حماره يفرق بين ما يقدر عليه وبين ما لا يقدر عليه من
حيث انه اذا وصل الى نهر صغير يمكن العبور عنه يكاره وان وصل الى ما لا يقدر عليه عبوره
لا يخوض فيه وان اوجع بالضرب وهذا دليل على انه يفرق بين المقدور وغير المقدور
وانت تعلم ان هذه الشناعة انما تلزم على من لا يثبت للعبد قدرة وارادة اصلا كما ينقل
عن بعض الحشوية وما اظن ان عاقلا يقول به في المعنى وان تفوه بحسب اللفظ واما
الذي يثبت القدرة والارادة للعبد ويدعي عدم تاثيرهما في الافعال كالاشعري فلا يرد
عليه ذلك اذ الفرق الضروري ثبوت القدرة والارادة للعبد واما انهما مؤثران في الفعل حقيقة

وعلموا اين اسكنهم والي قربهم وكيف نزلهم من انبيائه منزلة انبيائه من امهم ثم جرتهم
فرط التعصب عليهم الي ان لفقوا قولا منها قالت الملائكة ربنا انك اعطيت بني ادم
الدنيا ياكلون منها ويتمتعون ولم تعطنا ذلك فاعطنا في الاخرة فقال وعزتي و
جلالي لا اجعل ذرية من خلقت بيدي كمن قلت له كن فكان ورووا عن ابي هريرة
رضي الله عنه انه قال المؤمن اكرم على الله من الملائكة الذين عنده ومن ارتكابهم انهم
فسروا اكثر بمعني جميع في هذه الاية وخذلوا حتي سلبوا الذوق فلم يتحسوا ببشاعة
قولهم وفضلناهم على جميع ممن خلقنا على ان معني قولهم على جميع ممن خلقنا انتهي
فانظر الي تمحلهم وتشبثهم بالتاويلات لحلوقهم واقذي لعيونهم ولكنهم لا يشعرون قال لما خلق الله آدم وذريته قالت
البعدة في عدوان العلاء الملائكة يا رب خلقتهم ياكلون ويشربون وينكحون ويركبون فاجعل لهم الدنيا
الاعلي كان جبرائيل غاظهم ولنا الآخرة فقال الله تعالي لا اجعل من خلقته بيدي ونفخت فيه من روحي كمن
حين اهلك مداين قوم لوط قلت له كن فكان والذي رد ثانيا قد رواه ابن ماجة عن ابي هريرة رضه يقول
فتلك السخيمة لا تنحل عن قال رسول الله صلعم المؤمن اكرم على الله من بعض ملائكته ثم انه لا اختصاص
قلوبهم الي هنا كلامه بعباراته للخلاف في هذه المسئلة بالاشاعرة وان مذهبهم ليس تفضيل افراد البشر كلهم
الشنيعة وترهاته الفظيعة على الملائكة وقد وقفت على ذلك فيما تقدم فقوله والعجب من المجبرة موضع عجب
التي يجب تنزيه الكتب عنها ولقد احسن من قال ما تفاحش به ذلك المتعصب كلام لا على قانون الاستدلال
فضلا عن تفسير كتاب الله ولا الخطابة ولا الجدل خرج به عن تفسير احسن الحديث الي الهذر والخطل
ولا يخفي ما فيه من الجراة على حتي سمي خيار اهل السنة والجماعة مجبرة وتشدق في سبهم وشقق العبارة
رد الاحاديث الصحيحة كما في ثلبهم وما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد والله تعالي ولي التوفيق و
هو دابه في هذا الكتاب فان التسديد والتحقيق انه لا متمسك لهم في الاية المذكورة لان ما ذكر فيها من الاصول
الذي رد اولا رواه محي مشتركة بين افراد الانسان رفيعهم ووضيعهم جليلهم وذليلهم وتفصيل ذلك
السنة في المصابيح ومعالم هو موقوف على تقرير ما ذكرنا في التفسير وهو هذا ولقد كرمنا بني آدم تكريما
التنزيل والبيهقي في شعب
الايمان عن جابر رضه ان
النبي صلى الله عليه وسلم
صح

مشتركا

٨٤

مشتركا لا يختص ببعض دون بعض آخر وعبارته وان لم تتناول
آدم عليه السلام لكن دلالته متناولة له وذلك ان ترتيب تكريم
اولاده عليه السلام على وصف البنوة المضافة اليه لا تخلو عن
دلالة على انه منشاء لكرامة التكريم ومبداؤه فلا حاجة الي
تاويل بني آدم بنوع الانسان بل لا وجه له وفضلناهم تفضيلا
مشتركا كذلك على كثير ممن خلقنا تفضيلا بالشرف والكرامة
اتي بالتاكيد ههنا اهتماما لكونه معنونا بخلاف تلك الاحوال التكثيرة
ولان الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهاداتها
تاكدت بعضها ببعض فظهر اثر تلك الشهادة في الدعوي ولما كان
سياق الكلام في النعم المشتركة بين افراد الانسان شريفها و
وضيعها على ما نبهت عليه آنفا ظهر وجه تخصيص الحكم
المذكور بالكثير فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل
على جميع ما عداها وذلك ظ ولا دلالة فيه على عدم تفضيل جنسه
على جنس الملائكة ولا بد من اخراجه ضرورة ان الشيء لا يفضل
على نفسه وان نقول ان ذلك الخارج من لا فضيلة له من العقلاء
وذلك ان التفضيل يقتضي الفضل في الجملة في المفضل عليه حظ فالا
له من الفضيلة لا بد من اخراجه عن جملة المفضل عليها فاخراج
القليل عنها لخاسته لا لشرفه وقوله ممن خلقنا فان حق العبارة
ان يقال على جميع من خلقنا والحاكم في مثل هذا الذوق السليم
ومن وهم ان التعسف من جهة تفسير الكثير بالجميع فتصدي للدفع
بانه قد يوضع الاكثر موضع الكل وقرا المص يعني صاحب الكشاف
في قوله ع وما يتبع اكثرهم الا ظنا الاكثر بالجميع فقد وهم وما فهم
ما في قوله في هذه الآية من الاشارة الي ان التعسف ليس في تفسير الكثير
بالجميع مطلقا بل فيه حال وقوعه في هذا المقام وسر ما نبهناك عليه آنفا

ولما ابهم في جهة التكريم للتعظيم واتي بالتعميم
في جانب المكرم حيث ذكره بصيغة الجمع النص
في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل و
الكثير تضمن اول الكلام وآخره المبالغة
فكان احري ان يصدر بحرف التاكيد مرة
بعد اخري قيل ومن جملة كرامته ان كل
حيوان يتناول طعاما بفمه الا الانسان فانه
يرفعه اليه بيده وفيه نظر لان القردة مع
انها من الحيوانات الخسيسة تشاركه فيما
ذكر فلا يصلح كرامة ولا ان يعد خاصية له
وحملناهم في البر والبحر حتي لم تخسف بهم الارض
ولم يغرقهم الماء او حملناهم على الدواب و
السفن ورزقناهم من الطيبات من ضروب
الملاذ وفنون النعم ما لم نجعله لواحد من
ساير الحيوانات صح
والمراد من الكثير الملك والجن فالاية
حجة لنا لا علينا واما تفسير الكثير بالجميع
ففيه تعسف من جهة اللفظ وفساد من جهة
المعني اما الثاني فلما عرفت انه لا بد في صحة
المعني من القليل الخارج عن جملة المفضل عليها
واما الاول فلركاكة الجمع بين عبارة الجميع
تمت الرسالة
صح

رسالة في طبقات الائمة الحنفية

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الجصاص

احمد بن علي ابو بكر الرازي المعروف بالجصاص ولد سنة خمس وثلثمائة
وسكن بغداد وانتهت اليه رياسة الحنفية وسئل بالقضاء
فامتنع تفقه على ابي الحسن الكرخي وله كتاب احكام القرآن وشرح
مختصر الطحاوي وشرح الجامع لمحمد بن الحسن وشرح اسماء
الحسنى وكتاب في اصول الفقه وكتاب جوابات مسائل
توفي يوم الاحد سابع ذي الحجة سنة سبعين وثلثمائة ببغداد
وقد وهم من جعل الجصاص غير ابي بكر الرازي بل هما واحد احمد

الخصاف

بن عمرو وقيل عمر بن مهير وقيل مهران ابو بكر الخصاف الشيباني
حدث عن ابي عاصم النبيل وابي داود الطيالسي وكان فاضلا
فارضا حاسبا عارفا بالفقه مقدما عند الخليفة المهتدي
بالله فلما قتل المهتدي نهب فذهب بعض كتبه وصنف
كتاب الحيل وكتاب الوصايا وكتاب الشروط كبير و
صغير وكتاب الرضاع وكتاب المحاضر والسجلات وكتاب
ادب القاضي وكتاب النفقات على الاقارب وكتاب اقرار
الورثة بعضهم لبعض وكتاب احكام الوقف وكتاب النفقات
وكتاب العصير واحكامه وكتاب ذرع الكعبة والمسجد
الحرام والقبر وكتاب الخراج وكتاب المناسك نهب
قبل ان يخرج للناس وذكر انه كان يأكل من كسب يده مات

القدوري

ببغداد سنة احدى وستين ومائتين احمد بن محمد بن جعفر بن
حمدان ابو الحسين بن ابي بكر القدوري البغدادي صاحب

المختصر

المختصر ولد سنة اثنتين وستين وثلثمائة وتفقه على ابي
عبد الله محمد بن يحيى الجرجاني وروى الحديث وكان صدوقا
وانتهت اليه بالعراق رياسة الحنفية وعظم عندهم قدره
وارتفع جاهه كان حسن العبارة في النظر مديما لتلاوة
القرآن صنف المختصر المشهور وشرح مختصر الكرخي وصنف
كتاب التجريد في سبعة اسفار يشتمل على الخلاف بين
الشافعي وابي حنيفة واصحابه شرع في املائه سنة
خمس واربعمائة وكتاب التقريب في مسائل الخلاف بين
ابي حنيفة واصحابه مات ببغداد في يوم الاحد منتصف

الطحاوي

رجب سنة ثمان وعشرين واربعمائة احمد بن محمد بن سلامة
بن سلمة بن عبد الملك ابو جعفر الطحاوي كان فقيها اماما
ولد سنة تسع وعشرين وقيل سنة سبع وثلثين ومائتين
ومات سنة احدى وعشرين وثلثمائة صحب المزني وتفقه
به ثم ترك مذهبه وصار حنفي المذهب تفقه على ابي جعفر
احمد بن ابي عمران موسى بن عيسى وخرج الى الشام
سنة ثمان وستين ومائتين فلقي بها ابا خازم عبد
الحميد بن جعفر فتفقه عليه وسمع منه وله كتاب احكام
القرآن يزيد على عشرين جزءا وكتاب معاني الآثار وبيان
مشكلات الآثار والمختصر في الفقه وشرح الجامع الكبير
وشرح الجامع الصغير وله كتاب الشروط الكبير
والشروط الصغير والشروط الاوسط وله المحاضر

والسجلات والوصايا والفرايض وله كتاب تاريخ كبير ومناقب
ابي حنيفة وله في تفسير القران الف ورقة وله النوادر الفقهية
عشرة اجزاء والنوادر والحكايات نيف على عشرين اجزاء
وحكم اراضي مكة وقسمة الفيء والغنايم وكتاب الرد على عيسى
بن ابان وكتاب الرد على ابي عبيد وكتاب اختلاف الروايات
على مذهب الكوفيين قال ابن يونس كان الطحاوي ثقة ثبتا
فقيها عارفا لم تخلو مثله قال ابن عساكر وابن الجوزي قال
ابن يونس توفي مستهل ذي القعدة سنة احدى وقيل اثنين
وعشرين وثلثمائة وقد بلغ الثمانين احمد بن محمد بن عمر
ابو العباس الناطفي احد الفقهاء الكبار وله كتاب الاجناس

الناطفي

والفروق في مجلد والواقعات في مجلدات توفي سنة ست
واربعين واربعمائة والناطفي نسبة الى عمل الناطف وبيعه
احمد بن محمد بن عمر ابو نصر وقيل ابو القاسم زين الدين
والعتابي نسبة الى العتابية محلة بخاري له كتاب الزيادات

العتابي

وكتاب جوامع الفقه اربع مجلدات وشرح الجامع الكبير
وشرح الجامع الصغير مات يوم الاحد من سنة ست وثمانين
وخمسمائة ببخاري قلت وله تفسير القران وكانت وفاته
وقت الظهر ودفن بمقبرة القضاة السبعة قال الذهبي ره
صنف الجامع الكبير والزيادات وتفسير القران ولازمه شمس
الائمة الكردري واخذ عنه احمد بن محمد بن ابو النصر الاقطع
درس الفقه على ابي الحسين القدوري حتى برع فيه وقرأ

الاقطع

الاقطع

الاقطع الحساب حتى اتقنه وشرح مختصر القدوري ومال الى
حدث فظهر على الحدث سرقة فاتهم بانه شاركه فيها فقطعت
يده اليسرى وحكي ان يده قطعت في حرب كان بين المسلمين
والتتار والله اعلم مات سنة اربع وسبعين واربعمائة
احمد بن ابراهيم بن يوسف شهاب الدين ابو العباس
قاضي العسكر بدمشق شرح مجمع البحرين في الفقه والمغني في
الاصول وسمي المجمع المنيع توفي سنة سبع وستين وسبعمائة
بدمشق احمد بن ابراهيم بن داود المقرئ الحلبي شهاب
الدين ابو العباس المعروف بابن البرهان كان فقيها فاضلا
له مشاركة في علوم عديدة ومصنفات مفيدة شرح الجامع
الكبير فانتفع به الصغير والكبير وكانت وفاته سادس عشر
رجب سنة ثمان وثلثين وسبعمائة احمد بن ابراهيم بن عبد
الغني قاضي القضاة شمس الدين ابو العباس السروجي ولي
القضاء بالديار المصرية وصنف وافتى ووضع شرحا على كتاب
الهداية وسماه الغاية انتهى فيه الى كتاب الايمان في عشر
ست مجلدات ضخمة توفي بمدرسة السيوفية بالقاهرة في
يوم الخميس ثاني عشر رجب سنة عشر وسبعمائة ودفن بتربة
جوار قبة الامام الشافعي ومولده سنة سبع وثلثين وستمائة
احمد بن الحسن شهاب الدين المعروف بابن الزركش
درس بالحاتمية وانتخب شرح الصغناقي على الهداية
مات في ثاني عشر رجب سنة ثمان وسبعمائة اسد بن عمرو

صاحب مختصر النهاية

ابو عمرو الفقيه الكوفي صاحب الامام واحد الاعلام روي الضميري
باسناده الي ابي نعيم قال اول من كتب كتب ابي حنيفة اسد بن
عمرو مات سنة ثمان وثمانين ومائة اسمعيل بن حماد بن الامام
الاعظم ابي حنيفة رحمه الله تفقه علي ابيه والحسن بن زياد وسمع
اباه تولي قضاء البصرة والرقة وكان اماما عارفا بصيرا بالقضا
محمود السيرة فيه عارفا بالاحكام والوقايع صنف الجامع في الفقه
عن جده الامام ابي حنيفة وكتاب الرد علي القدرية وكتاب الرجاء
وتفقه عليه ابو سعيد البردعي توفي سنة اثني عشرة ومائتين

صاحب غاية البيان

امير كاتب بن امير عمر العميد بن العميد امير غازي الاتقاني ولي
ولي تدريس مشهد الامام بظاهر بغداد وقدم دمشق مرتين قال
ابن حبيب كان راسخا في مذهب الحنفية بارعا في الفقه واللغة
والعربية كثير الاعجاب بنفسه شديد التعصب علي من خالف
صنف شرح الهداية وسماه غاية البيان ونادرة الاقران
في آخر الزمان وشرح الاخسيكثي وسماه التبيين وله رسالة
في مسئلة رفع اليدين واخري في عدم صحة الجمعة في موضعين
من البلد ولد باتقان ليلة السبت التاسع عشر من شهر
شوال سنة خمس وثمانين وستمائة كما وجد في خطه وتوفي يوم
السبت حادي عشر من شوال سنة ثمان وخمسين وسبعمائة

الجامع لقب ابي عصمة نوح ابن ابي مريم يزيد بن جعونه المروزي
لقب بذلك لانه اول من جمع فقه ابي حنيفة وقيل كان جامعا
بين العلوم له اربع مجالس مجلس للاثر ومجلس لاقاويل ابي حنيفة
ومجلس

٨٧

ومجلس للنحو ومجلس للشعر روي عن الزهري ومقاتل بن حبان
مات سنة ثلث وسبعين ومائة وكان علي قضاء مرو لابي جعفر
المنصور الحسن بن زياد اللؤلؤي ولي قضاء ثم استعفي عنه
وكان يكبو مما ليكه كما يكسو نفسه وكان يختلف الي ابي يوسف
وابي زفر قال يحيى ابن آدم ما رأيت افقه من الحسن بن زياد
وقال محمد بن سماعة سمعت الحسن بن زياد يقول كتبت
عن ابن جريج اثني عشر الف حديث كلها يحتاج اليها الفقهاء
الفقهاء قال في المبسوط صنف كتاب المقالات توفي سنة
اربع ومائتين الحسن بن منصور بن ابي القاسم محمود بن
عبد العزيز الاوزجندي الفرغاني المعروف بقاضي خان فخر الدين
وله فتاوي في اربعة اسفار شرح الجامع الصغير وشرح
الزيادات وشرح ادب القاضي للخصاف توفي ليلة
النصف من رمضان سنة اثنين وتسعين وخمسمائة
الحسن بن احمد ابو محمد مجد الدين المعروف بابن امين الدولة
كان فقيها محدثا فرضيا شرح السراجية في الفرايض
وحدث بحلب وتوفي في وقعة التتار شهيدا في رجب
سنة ثمان وخمسين وستمائة الحسين بن علي بن الحجاج
بن حسام الدين الصغناقي شارح الهداية قدم حلب
وصنف ايضا الكافي شرح البزدوي قدم دمشق سنة
عشر وسبعمائة قلت وشرح المختصر المنسوب الي الحسام
الاخسيكثي المسمي بالمنتخب الحسين بن عبد الله ابو علي ابن سينا

يعني تالف الخلفاء العباسية

حسن بن زياد

قاضي خان

صاحب النهاية الصغناقي

ابو علي بن سينا

تفقه في المذهب على الامام ابي بكر بن الامام ابي عبد الله الزاهد
واتقن الفنون وصنف ما يقارب مائة مصنف منها كتاب الشفاء
وكتاب النجاة وكتاب الاشارات وكتاب القيض وكتاب
القانون وميزان النظر ولد سنة سبعين وثلثمائة ويقال تاب في
مرض موته وتصدق بما معه ورد المظالم على من عرفه واعتق مماليكه
وجعل يختم في كل ثلثة ايام ختمة ومات بهمدان يوم الجمعة في شهر
رمضان سنة ثمان وعشرين واربعمائة زفر بن الهذيل بن قيس

امام زفر

العنبري البصري صاحب ابي حنيفة كان يفضله ويقول هو اقيس
اصحابي وتزوج فحضره ابو حنيفة فقال له زفر تكلم فقال له ابو حنيفة في
خطبته هذا زفر بن الهذيل امام من ائمة المسلمين وعلم من اعلامهم
في شرفه وحسبه وعلمه وقال ابو نعيم كان ثقة مأمونا دخل البصرة
في ميراث اخيه فتشبث به اهل البصرة فمنعوه الخروج منها
وولي قضاء البصرة ولد سنة عشر ومائة ومات بها سنة ثمان
وخمسين ومائة وقال ما خالفت ابا حنيفة في قول الا وقد كان
كان ابو حنيفة يقول به عبد الله بن احمد بن محمود حافظ الدين

النسفي صاحب الكافي والوافي والكنز والمنار

النسفي ابو البركات له كتاب المصفى شرح المنظومة وكتاب
شرح النافع وكتاب الكافي شرح الوافي وكتاب الوافي
تصنيف ايضا وكتاب كنز الدقائق وكتاب المنار في اصول
الفقه وكتاب العمدة في اصول الدين وكتاب شرح الهداية
كان ببغداد سنة عشر وسبعمائة قلت تفقه على شمس
الائمة الكردري وروى الزيادات عن العتابي وسمع منه

الصغناقي

الصغناقي وشرح المنار وسماه الكشف وشرح التمهيد وسماه
الاعتماد ولم يعرف له شرح الهداية عبد الله بن محمود بن مودود
بن محمود مجد الدين ابو الفضل الموصلي ولد بالموصل يوم الجمعة سلخ
شوال سنة تسع وتسعين وخمسمائة وكان فقيها عارفا
بالمذهب وولي القضاء بالكوفة ثم عزل ورجع الى بغداد ودرس
بمشهد الامام ابي حنيفة رحمه الله وافتى ومات يوم السبت تاسع
عشر المحرم سنة ثلث وثمانين وستمائة وله كتاب المختار
للفتوى وكتاب الاختيار لتعليل المختار وغيره عبد الرحمن
بن محمد بن ابراهيم ركن الدين ابو الفضل الكرماني ولد في شوال
سنة سبع وخمسين واربعمائة وقدم مرو فتفقه وبرع حتى
صار امام الحنفية بخراسان وله كتاب شرح الجامع الكبير وكتاب
التجريد وشرحه بكتاب سماه الايضاح ومات بمرو ليلة الخميس
العشرين من ذي القعدة سنة ثلث واربعين وخمسمائة

شمس الائمة الحلواني

عبد العزيز بن احمد بن نصر بن صالح شمس الائمة الحلواني
نسبة لبيع الحلوى صاحب المبسوط امام الحنفية في وقته
ببخارى توفي سنة ثمان او تسع واربعين واربعمائة بكش
ودفن ببخارى وسمع منه شمس الائمة السرخسي قال
ابو العلاء الفرضي مات ببخارى سنة ست وخمسين واربعمائة

والحلواني بفتح الحاء وسكون اللام وبعدها واو وفي اخره النون منسوب الى عمل الحلوى او بيعها كذا صححه عبد القادر في جواهر المضية وبعض المتأخرين صحح بالهمزة مكان النون

الدبوسي

عبد الله بن عمر بن عيسى ابو زيد الدبوسي له كتاب الاسرار
وكتاب تقويم الادلة وهو اول من وضع علم الخلاف توفي ببخارى
سنة ثلثين واربعمائة وقيل يوم الخميس منتصف جمادى الآخر

سنة اثنين وثلثين وهو ابن ثلث وستين والدبوسي بفتح
الدال المهملة وضم الباء الموحدة نسبة الى قرية بين بخارى و
سمرقند يقال لها دبوسة قال الذهبي كان ممن يضرب به المثل
في النظر واستخراج الحجج ومن مصنفاته كتاب الامد الاقصى ايضا

الكرخي

عبد الله بن حسين بن دلال بن دلهم ابو الحسن الكرخي انتهت
انتهت اليه رياسة الحنفية بعد ابن حازم وابن السعيد
البردعي وانتشرت اصحابه تفقه عليه ابو بكر الرازي وكان
كثير الصوم والصلوة صبورا على الفقر والحاجة واسع العلم
والرواية صنف المختصر والجامع الكبير والجامع الصغير اوده عهم
الفقه والحديث والاثار المخرجة باسانيدها اصابه الفالج
في اخر عمره فكتب اصحابه الى سيف الدولة بن حمدان فلما علم
الكرخي بذلك بكى وقال اللهم لا تجعل رزقي الا من حيث عودتني
فمات قبل ان تصل اليه صلة سيف الدولة وكانت عشرة
الاف درهم مولده سنة ستين ومائتين ووفاته ليلة
النصف من شعبان سنة اربعين وثلثمائة

صدر الشريعة

عبيد الله بن مسعود بن محمود صدر الدين المحبوبي عالم محقق وحبر مدقق
له تصانيف مفيدة منها التنقيح في اصول الفقه وشرحه المسمى
بالتوضيح وشرح الوقاية

الزيلعي

عثمان على ابن محجن بن يونس فخر الدين
ابو عمرو الزيلعي الصوفي البارحي قدم القاهرة سنة خمس وسبعمائة
فدرس وافتى وكان مشهورا بمعرفة الفقه والنحو والفرايض
وشرح كنز الدقايق في عدة مجلدات فافاد واجاد وانتقد و

صح

وصحح مما اعتمد توفي في رمضان سنة ثلث واربعين وسبعمائة

٨٩

على ابن محمد بن الحسين فخر الاسلام البزدوي الفقيه بما وراء
النهر صاحب الطريقة على مذهب ابي حنيفة توفي يوم الخميس
خامس رجب سنة اثنين وثمانين واربعمائة ودفن بسمرقند
له كتاب المبسوط عشر مجلدا وشرح الجامع الكبير وشرح
الجامع الصغير وكتابه في الاصول الفقه مشهور وقال الذهبي
وكان مولده في حدود اربعمائة على ابن ابي بكر بن عبد الجليل
الفرغاني برهان الدين المرغيناني الرشداني صاحب الهداية
وكتاب البداية وكفاية المنتهي في النحو ثمانين مجلدة وكتاب
التجنيس والمزيد ومناسك الحج مات سنة ثلث و~~تسعمائة~~ تسعين و
خمسمائة ~~وخمسمائة~~ قلت وله كتاب مختار مجموع النوازل
وكتاب في الفرايض

الامام الاسبيجابي استاد صاحب الهداية

على ابن محمد بن اسمعيل الاسبيجابي
شيخ الاسلام السمرقندي ولد يوم الاثنين السابع من
جمادى الاول سنة اربع وخمسين واربعمائة تفقه عليه
صاحب الهداية ولم يكن بما وراء النهر في زمانه من يحفظ
المذهب ويعرفه مثله توفي بسمرقند يوم الاثنين الثالث والعشرين
العشرين من ذي القعدة سنة خمس وثلثين وخمسمائة
وله شرح مختصر الطحاوي عمر بن عبد العزيز برهان الائمة
ابو محمد المعروف بالحسام الشهيد تفقه على ابيه وصنف الفتاوى
الصغرى والفتاوى الكبرى والجامع ~~الصغرى~~ الصغير المطول
وهو استاد صاحب المحيط ولد في صفر سنة ثلث وثمانين

واربعمائة واستشهد في سنة ست وثلثين وخمسمائة وعنه
اخذ صاحب الهداية عمر بن محمد بن عمر الشيخ جلال الدين
الخبازي له حواشي على الهداية وكتاب المغني في الاصول وكان
فقيها عابدا مات لخمس بقين من ذي الحجة سنة احدى وتسعين
وستمائة في عشر السبعين عمر بن اسحق بن احمد الغزنوي قاضي
القضاة سراج الدين ابو حفص الهندي تفقه على الامام وجيه الدين
الرازي وسمع بمكة على خضر شيخ رباط السدرة وافتى
واشتغل وصنف شرح الهداية المسمى بالتوشيح وكتاب
زبدة الاحكام في اختلاف ائمة الاعلام وشرح الهداية على طريق
الجدل في ستة اجزاء كبار وشرح البديع في اربع مجلدات
وشرح المغني عبد العزيز بن احمد بن محمد له شرح البزدوي
وشرح الاخسيكثي وشرح الهداية الى النكاح محمد بن احمد بن
ابي سهيل السرخسي شمس الائمة صاحب المبسوط مات
فيه في حدود الخمسمائة وكان عالما اصوليا مناظرا قلت وقد
شاع عنه انه املاء المبسوط قال في المسالك حكي عنه انه كان جالسا
في خلوة للاشتغال فقيل له حكي عن الامام الشافعي انه يحفظ ثلثمائة
كراس فقال حفظ الشافعي زكوة ما احفظ فحسب حفظه فكان
اثني عشر الف كراس له كتاب في اصول الفقه جزءا ضخما
وشرح السير الكبير في جزئين ضخمين املاهما وهو في الجب
فلما وصل الى باب الشروط حصل الفرج فاطلق فخرج في آخر عمره
الى فرغانة فانزله الامير الحسين بمنزله فوصل اليه الطلبة

فاكمل

فاكمل الاملاء بدهليز الامير قال في المسالك صنف كتاب
المبسوط في الفقه اربعة عشر مجلدا املاء من خاطره من غير
مطالعة كتاب ولا مراجعة تعليق بل كان محبوسا في الجب
بسبب كلمة بيتح بها وكان يملي عليهم من الجب وهم من اعلى
الجب يكتبون ما يملي عليهم قلت وشرح مختصر الطحاوي
رايت منه قطعة قلت من فطنته مع هذا الحفظ ما حكي في المسالك
ان الامير زوج امهات اولاده من خدامه الاحرار فسال الحاضرين
عن ذلك قالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة بل اخطأت لان
لكل خادم امراة واحدة فكان هذا تزويج الامة على الحرة فقال
الامير اعتقت هؤلاء وجددوا العقد وقال للعلماء الحاضرين
فقالوا نعم ما فعلت فقال شمس الائمة اخطأت لان العدة
تجب على امهات بعد الاعتاق محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني
اصله من قرية بدمشق يقال لها حرستا وموله بواسط صحب ابي
حنيفة وعنه اخذ الفقه ثم عن ابي يوسف وروى عن مالك ومسعر و
الثوري وعمرو بن دينار وآخرين وله كتب عديدة وهو الذي
نشر علم ابي حنيفة فيمن نشره قال محمد بن الحسن اقمت على مالك
ثلث سنين وسمعت منه سبعمائة حديث ونيفا وعن
الشافعي انه قال اخذت من محمد بن الحسن وقر بعير وما رايت
رجلا سمينا اخف روحا منه وكان يملاء القلب والعين و
كان مقدما في علم العربية والنحو والحساب وولي قضاء الرقة
للرشيد ثم قضاء الري وبها مات سنة تسع وثمانين ومائة

جرشا
نشر

صاحب الامام ابي حنيفة
محمد بن الحسن الشيباني

طبقة المجتهدين في الشرع كالائمة الاربعة ومن سلك
مسلكهم في تاسيس قواعد الاصول واستنباط احكام
الفروع عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع
والقياس على حسب تلك القواعد من غير تقليد لاحد
لا في الفروع ولا في الاصول والثانية طبقة المجتهدين في
المذهب كابي يوسف ومحمد وساير اصحاب ابي حنيفة
القادرين على استخراج الاحكام عن الادلة المذكورة على
مقتضى القواعد التي قررها استاذهم ابو حنيفة فانهم وان
خالفوه في بعض احكام الفروع لكنهم يقلدونه في قواعد الاصول
وبه يمتازون عن المعارضين في المذهب ويفارقونهم
كالشافعي ونظايره المخالفين لابي حنيفة في الاحكام غير
المقلدين له في الاصول الثالثة طبقة المجتهدين في المسائل
التي لا رواية فيها عن صاحب المذهب كالخصاف وابي
جعفر الطحاوي وابي الحسن الكرخي وشمس الائمة الحلواني
وشمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام البزدوي
وفخر الدين قاضي خان وامثالهم فانهم لا يقدرون على المخالفة
للشيخ لا في الاصول ولا في الفروع لكنهم يستنبطون الاحكام
في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب اصول قررها و
مقتضى قواعد بسطها الرابعة طبقة ~~المجتهد~~ اصحاب التخريج
من المقلدين كالرازي واحزابه فانهم لا يقدرون على الاجتهاد
اصلا لكنهم لاحاطتهم بالاصول وضبطهم للماخذ يقدرون على

تفصيل

92

تفصيل مجمل ذو وجهين وحكم مبهم محتمل لامرين منقول عن صاحب
المذهب او عن واحد من اصحابه المجتهدين برأيهم ونظرهم في
الاصول والمقايسة على امثاله ونظايره من الفروع وما وقع
في بعض المواضع من الهداية من قوله كذا في تخريج الكرخي
وتخريج الرازي من هذا القبيل الخامسة طبقة اصحاب
الترجيح من المقلدين كابي الحسين القدوري وصاحب الهداية
وامثالهما وشأنهم تفضيل بعض الروايات على البعض
الآخر بقولهم هذا اولى وهذا اصح رواية وهذا اوضح
وهذا اوفق للقياس وهذا ارفق للناس السادسة
طبقة المقلدين القادرين على التمييز بين الاقوى والقوي
والضعيف وظاهر المذهب وظاهر الرواية والرواية النادرة
كاصحاب المتون المعتبرة من المتاخرين مثل صاحب الكنز
وصاحب المختار وصاحب الوقاية وصاحب المجمع و
شأنهم ان لا ينقلوا في كتابهم الاقوال المردودة والروايات
الضعيفة السابعة طبقة المقلدين الذين لا يقدرون
على ما ذكر ولا يفرقون بين الغث والسمين ولا يميزون
الشمال عن اليمين بل يجمعون ما يجدون كحاطب الليل فالويل
لهم ولمن قلدهم كل الويل [illegible]

وفرغت في السبع الاول من
السبع العشر الاول من
الثلث الثاني من السدس
الخامس من النصف الاول
من العشر الثالث من

في الفرق بين الخامس والسادس [illegible]

فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل
صدر الشريعة

والسفه هو العمل بخلاف موجب الشرع
واتباع الهوى وترك ما يدل عليه الحجر
والسفه من عادة السفهاء والاسراف
في النفقة وان يتصرف تصرفات لا لغرض
او لغرض لا يعده العقلاء من اهل الديانة
غرضا مثل دفع المال الى المغنين واللاعبين
وشراء الحمامة الطيارة بثمن غال والغبن
في التجارات من غير محمدة كذا في من كتاب
الحجر

رسالة في تفضيل ابوي الرسول عم

94

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كرم آدم عليه السلام وفضل نسله بفضل احسانه، والصلوة
على من خصه الله تعالى بطهارة النسب وحفظ اباءه عن الدنس تعظيما لشأنه،
وجعل قرنه خير القرون وصير كل اصل من خير اهل زمانه، كما ورد في حديث
اورده البخاري في صحيحه بهذه العبارة بعثت من خير قرون بني آدم قرنا فقرنا
حتى كنت من القرن الذي كنت فيه وفي حديث آخر انا انفسكم نسبا وصهرا
وحسبا لم يزل الله ينقلني من الاصلاب الطيبات، الى الارحام الطاهرات
مصطفى مهذبا لا تتشعب شعبتان الا كنت في خيرهما فانا خيركم نفسا وخيركم
ابا ولا تخفى ان في مقطع هذا الكلام مقنعا لطالب الحق من ذوي الافهام فيما
سيق له الكلام، بعون الملك العلام، فنقول وبالله التوفيق، وبيده ازمة التحقيق،
اعلم ان السلف اختلفوا في ان ابوي الرسول عليه السلام هل ماتا على الكفر
ام لا وذهب الى الاول جمع منهم صاحب التيسير حيث قال في تفسير قوله تعالى
ولا تسئل عن اصحاب الجحيم قال ابن عباس رضه ومحمد بن كعب القرظي
قال النبي صلعم يوما ليت شعري ما فعل ابواي فانزل الله تع ولا تسئل
عن اصحاب الجحيم فلم يذكرهما حتى توفاه الله تع ثم قال ولما امر بتبشير المؤمنين
وانذار الكافرين كان يذكر عقوبات الكفار فقام رجل وقال يا رسول الله اين
والدي فقال في النار فحزن الرجل فقال عم ان والدك ووالدي ووالد
ابراهيم عم في النار فنزل قوله تع ولا تسئل عن اصحاب الجحيم فلم يسألوا شيئا
بعد ذلك وهو كقوله تع لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وذهب الى
الثاني جماعة متمسكين بالاحاديث الدالة على طهارة نسبه عليه السلام
عن دنس الشرك وشين الكفر ونفر من الجمع الاول قالوا بنجاتهما من النار

التحقيق
بيان

منهم الامام القرطبي فانه قال ان الله تعالى احياله عليه السلام اباه وامه
وآمنا به ومن رام التفصيل في هذا المقام فلينظم تذكرته في سلك المطالعة
فان قلت اليس الحديث الذي ورد في احيائهما موضوعا قلت زعمه بعض
الناس الا ان الصواب انه ضعيف لا موضوع ولقد احسن الحافظ شمس الدين
بن ناصر الدين الدمشقي حيث انشد لنفسه هو بهذا الصادي بعد ايراد الحديث
المذكور حبا الله النبي مزيد فضل على فضل وكان به رؤوفا فاحيا امه
وكذا اباه لايمان به فضلا لطيفا فسلم فالقديم به قدير وان كان الحديث
به ضعيفا نص على كون الحديث المذكور ضعيفا لا موضوعا وهو معدود في
طبقة الحفاظ وقال الحافظ ابو حفص بن شاهين في كتاب الناسخ والمنسوخ
عن عائشة رضي الله تعالى عنها ان النبي عليه السلام نزل الى الحجون كئيبا
حزينا فاقام به ما شاء ربه عز وجل ثم رجع مسرورا فقلت يا رسول الله
نزلت الى الحجون كئيبا حزينا فاقمت به ما شاء الله ثم رجعت مسرورا قال
سألت ربي عز وجل فاحيا لي امي فآمنت بي ثم ردها وقال جلال الدين
السيوطي هذا الحديث اخرجه ابن شاهين هكذا في الناسخ والمنسوخ وجعله
ناسخا للاحاديث الواردة في انه صلى الله عليه وسلم استأذن ربه في الاستغفار
لامه فلم يأذن له ويرد عليه ان النسخ لا يجري في الاخبار على ما بين في الاصول
ولا يخفى وجهه على ذوي الاختبار فالوجه ان يقال انه عليه السلام استأذن
ربه في الاستغفار لامه مرة فلم يأذن له ثم استأذن في وقت آخر فاذن له
قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس في السيرة قد روي ان عبد الله
بن عبد المطلب وامينة بنت وهب ابوي النبي صلى الله عليه وسلم
اسلما وان الله تعالى احياهما له فآمنا به وروي ذلك ايضا في حق جده

عبد المطلب ثم قال وهو مخالف لما اخرجه احمد عن ابي رزين العقيلي قال قلت
يا رسول الله اين امي قال امك في النار قلت فاين من مضى من اهلك قال
اما ترضى ان تكون امك مع امي ثم قال وذكر بعض اهل العلم في الجمع بين هذه
الروايات ما حاصله ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يزل راقيا في المقامات
السنية صاعدا في الدرجات العلية الى ان قبض الله تعالى روحه الطاهرة اليه
وازلفه واحضره بلديه من الكرامة حين القدوم عليه فمن الجائز ان يكون
هذه درجة حصلت له عليه السلام بعد ان لم تكن وان يكون الاحياء والايمان متأخرا
عن تلك الاحاديث فلا تعارض الى هنا كلامه واما ما ذكره الحافظ ابو الخطاب
بن دحية ان الحديث في ايمان امه وابيه موضوع يرده القرآن العظيم قال
تعالى ولا الذين يموتون وهم كفار وقال ويمت وهو كافر فمن مات كافرا
لم ينفعه الايمان بعد الرجعة بل لو آمن عند المعاينة فكيف بعد الاعادة
وفي التفسير انه عليه السلام قال ليت شعري ما فعل ابواي فنزلت ولا تسأل عن
اصحاب الجحيم فقد فرغ بما ورد من ان اصحاب الكهف يبعثون في آخر الزمان
ويحجون ويكونون من هذه الامة تشريفا لهم بذلك اخرجه ابن عساكر
في تاريخه واخرجه ابن مردويه في تفسيره من حديث ابن عباس رضي الله عنه مرفوعا
اصحاب الكهف اعوان المهدي فقد اعتد بما يفعله اصحاب الكهف بعد
احيائهم عن الموت ولا يبعد ان يكون الله تعالى كتب لابوي النبي عليه السلام
عمرا ثم قبضهما قبل استيفائه ثم اعادهما لاستيفاء تلك اللحظة الباقية
وآمنا فيها فيعتد به ويكون تأخير تلك البقية بالمدة الفاصلة بينهما لاستدراك
الايمان من جملة ما اكرم الله تعالى به نبيه عليه السلام كما ان تأخير اصحاب الكهف هذه
المدة من جملة ما اكرموا به ليحوزوا اشرف الدخول في هذه الامة واما قوله

جابضه لم

ولا يبدع لم

بل لو آمن عند المعاينة فكيف بعد الاماتة فمردود بان الايمان عند المعاينة ايمان يأس
فلا يقبل بخلاف الايمان بعد الاعادة وقد دل على هذا قوله تعالى ولو ردوا
لعادوا لما نهوا عنه قال حافظ الدين الكردري في كتابه الموسوم بمناقب الامام الاعظم
من تقرر انه مات على الكفر يا ح لعنه الا والدي رسول الله صلعم فانه قد ثبت في الحديث
الذي اورده في التذكرة الامام القرطبي وفي تفسيره ان الله تعالى احيا له عليه السلام اباه وامه
فامنا به عليه الصلوة والسلام ثم ماتا فان قلت هذا مخالف لكتاب الله تعالى والحديث الصحيح
اما الاول فقوله تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا وقوله عم ان ابي واباك في النار
قلت اما الحديث فيحتمل ان يكون قبل الاحياء والجواب من قولهم ان الايمان بعد
معاينة العذاب لا يقبل اذا كان ذلك في ذكره اما اذا انشاء الله تعالى له تلك الحالة
ثم آمن يقبل الا يرى انه تعالى احيى الذرية يوم الميثاق وركب فيهم عقلا وبنية واخذ
منهم الميثاق كما جاء في التفاسير والاحاديث ثم انشا ذلك ابتلاء كذلك في حق والدي
رسول الله عم يجوز ان يقع مثل هذا الى هنا كلامه سئل القاضي ابو بكر بن العربي احد
ائمة المالكية عن رجل قال ان ابوي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في النار فاجاب
بانه ملعون لان الله تعالى يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا
والآخرة قال ولا اذى اعظم من ان يقال عن ابيه انه في النار وقال الامام السهيلي
في روض الانف بعد ايراده حديث مسلم وغيره وليس لنا نحن ان نقول ذلك في
ابويه صلى الله عليه وسلم لقوله عم لا تؤذوا الاحياء بسبب الاموات والله تعالى
يقول ان الذين يؤذون الله ورسوله الآية وحكى ذكر القاضي عياض في الشفاء
ان كاتب عمر بن عبد العزيز قال بحضرته كان ابو النبي صلعم كافرا فعزله وقال
لا تكتب لي ابدا وفي الحلية لابي نعيم ان عمر لما سمع قال ذلك غضب غضبا
شديدا وعزله عن الدواوين وفي غنية الفتاوى سئل الشيخ الامام

الاجل

الاجل علي بن سعيد الرستغفني عن قول بعض الناس ان آدم عليه السلام لما بدت منه
تلك الزلة اسود منه جميع جسده فلما اهبط الى الارض امر بالصيام والصلوة فصام
وصلى ابيض جسده ايصح هذا القول قال لا يجوز في الجملة القول في الانبياء عليهم السلام
بشيء يؤدي الى العيب والنقص فيهم وقد امرنا بحفظ اللسان عنهم لان مرتبة الانبياء
عليهم السلام ارفع وهم على الله تعالى اكرم من ساير الخلق وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم
اذا ذكر اصحابي فامسكوا فلما امرنا ان لا نذكر الصحابة رضه بشيء يرجع ذلك الى العيب
والنقص فيهم فلان نمسك ونكف عن الانبياء عليهم السلام اولى واحق الى هنا كلامه
واذا تقرر هذا فحق المسلم ان يمسك لسانه عما يخل بشرف نسب نبينا عليه السلام
بوجه من الوجوه ولا خفاء في ان في اثبات الشرك في ابويه اخلال ظاهر بشرف
نسبه الطاهر وبالجملة هذه المسئلة ليست من الاعتقاديات فلا حظ للقلب منها
واما اللسان فحقه ان يصان عما يتبادر منه النقصان خصوصا الى وهم العامة
لانهم لا يقدرون على دفعه وتداركه
تمت الرسالة
بعون الله
م

ثم قوله تعالى انما يريد الشيطان الى قوله فهل انتم منتهون ثم قوله تعالى انما الخمر والميسر
والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه على ما يأتي في المائدة واراد به
قول روي ان القبيلتين من الانصار شربوا الخمر وانتشوا فعبث بعضهم ببعض
فلما اصحوا رأى بعضهم في وجه بعض آثار ما فعلوا وكانوا اخوة ليس في قلوبهم ضغائن
فجعل الرجل يقول لو كان اخي بي رحيما ما فعل هذا فحدثت بينهم الضغائن فانزل الله تعالى
انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء الآية **المطلب الثاني**
الثمرة اصلها الزيادة والنماء يقال ثمر الله ماله اي زاده وكثره والفاكهة تسمى ثمرة
لهذا وكذا ثمرة كل عين وعمل ما حصل منه وزاد عليه وتجمع الثمرة ثمرا بحذف الهاء
التي هي للتوحيد ثم ثمارا كالبلد يجمع بلادا ثم الثمار يجمع على الثمر كالحمار يجمع على الحمر
وهذه جموع تكسير وجمع السلامة هو الثمرات النخيل اسم لجنس معروف من
الاشجار المثمرة والنخيل اسم جمع له ذكره الامام المطرزي في المغرب والجوهري
لم يصب في عدم الفرق بينهما ولكون النخيل اسم جمع ناسب ذكره مع الاعناب وهي
جمع عنبة قال الجوهري فان اردت جمعه في ادنى العدد جمعته بالتاء فقلت عنبات
وفي الكثير عنب واعناب الحبة من العنب عنبة وهو بناء نادر ثم قال
والاخذ التناول والاتخاذ افتعال منه الا انه ادغم بعد تليين الهمزة وابدال
التاء ثم لما كثر استعماله على لفظ الافتعال توهموا ان التاء اصلية فبنوا منه فعل
يفعل قالوا تخذ يتخذ وهذا الفعل اعني اتخذ يتعدى الى مفعول واحد كقولك
اتخذ وليا والى مفعولين كقولك اتخذ فلانا وليا قال الله تعالى واتخذ الله
ابراهيم خليلا والسكر بفتحتين عصير الرطب اذا اشتد وهو في الاصل مصدر
سكر من الشراب سكرا وسكرا وهو سكران وهي سكرى كلاهما بغير تنوين
وبه سكرة شديدة ومنها سكرات الموات لشدايده كذا في المغرب وفي الصحاح

رد للجوهري

والسكر

والسكر نبيذ التمر وفي التنزيل تتخذون منه سكرا وفيه نظر قال ابن عباس وسعيد بن
جبير وابراهيم والشعبي والحسن وقتادة رضه السكر ما حرم من الشراب وبه اخذ
صاحب الكشاف حيث قال والسكر الخمر سميت بالمصدر من سكر سكرا وسكرا نحو
رشد رشدا ورشدا وتبعه القاضي البيضاوي وهو الوجه اذ لا اختصاص وجه
لتخصيص خمر التمر بالذكر واخراج خمر العنب عن حيز الاعتبار كما لا يخفى على ذوي
الاعتبار وقيل السكر الطعم قال جعلت اعراض الكرام سكرا اي تنقلت باعراضهم
وقيل ما يسد الجوع من السكر بمعنى السد والرزق ما ينتفع به نص عليه الجوهري
ولا يلزمه ان يكون ماكولا كما زعمه الفاضل التفتازاني حيث قال في شرحه للعقايد
الرزق اسم لما يسوقه تعالى الى الحيوان فياكله وقال القاضي البيضاوي الرزق في
اللغة الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصه بتخصيص الشيء
بالحيوان وتمكينه من الانتفاع به والحسن ضد القبيح الذي يستكرهه العقل السليم
ويستقذره الطبع المستقيم هذا هو المراد هنا لا الحسن الشرعي حتى يلزم ان
يكون السكر قبيحا شرعا لحكم الفرق بينهما فينا في اباحته بناء على ان الاباحة لا تجامع
القبح الشرعي وفيه بحث تقف عليه في المطلب الرابع والسؤال الاستخبار
ويكون بمعنى الالتماس فيتعدى الى مفعوليه بنفسه يقال سألته الرغيف وعلى
الاول يتعدى الى الاول من مفعوليه بنفسه والى الثاني بعن قال الله تعالى
يسألونك عن ذي القرنين وقد اخطأ الشريف الفاضل في عكسه حيث قال
في شرحه للفرايض انما سميت منبرية لانها سئلت عن علي رضه على منبر الكوفة
وصوابه لان عليا سئل عنها واما السؤال في قوله تعالى سأل سائل بعذاب
واقع فالمراد منه الدعاء على طريقة الاستعارة او حمل النظير على النظير في التعدية

رد للتفتازاني

رد للشريف

لا على طريقة التضمين كما زعمه صاحب الكشاف حيث قال ضمن سأل معنى دعا فعدي تعديته
كانه قيل دعى داع بعذاب من قولك دعي بكذا اذا استدعاه وطلبه لان اعتبار معنى الطلب
يغني عن اعتبار المعنى الاصلي للسوال فلا حاجة الى الجمع بينهما بل لا وجه له وفايدة التضمين
انما هي الجمع بين المعنيين نص عليه القائل المذكور حيث قال في تفسير سورة الكهف الغرض فيه
يعني في التضمين اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوى من اعطاء معنى فذ انتهى واذ لا وجه
للجمع بين المعنيين لا وجه للتضمين والخمر هي الشراب المعروف وهي مونثة في اللغة
الفصيحة المشهورة وقال ابو حامد السجستاني في كتابه المذكر والمونث ان قوما من
الفصحاء يذكرونها وذكرها ايضا ابن قتيبة في ادب الكاتب فيما جاء فيه لغتان التذكير
والتانيث وقال الامام الواحدي الخمر عند اهل اللغة سميت خمرا لسترها العقل وقال
ابو الليث اخمار الخمر ادراكها وغليانها وقال ابن الانباري سميت خمرا لانها تخامر العقل
اي تخالطه وفي الكشاف وسميت خمرا لتغطيتها العقل والتمييز كما سميت سكرا لانها
تسكرهما اي تحجزهما وكانها سميت بالمصدر من خمره خمرا اذا ستره للمبالغة وفي تفسير
القرطبي قال عمر رضه في خطبته على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد ايها الناس
فانه نزل تحريم الخمر وهي من خمسة من العنب والعسل والتمر والحنطة والشعير
انتهى فمن خصها بالاثنين منها كالقاضي البيضاوي حيث قال سمي بها عصير العنب
والتمر اذا غلا واشتد لم يصب ثم ان العصير للرطب لا للتمر فان المتخذ منه النبيذ
دون العصير ومن ههنا اتضح وجه رجحان عبارة اعصر على اتخذ في قوله تع اني اراني
اعصر خمرا وهو الاشارة الى ان المراد خمر العنب والميسر القمار مصدر من يسر كالموعد
والمرجع من فعلهما يقال يسرته اي قمرته واشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل
بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب او من اليسار لانه سبب يساره كذا في الكشاف

وقال

وقال الازهري الميسر الجزور الذي كانوا يتقامرون عليه سمي ميسرا لانه يجزى اجزاء
فكانه موضع التجزية وكل شي جزاته فقد يسرته والياسر الجازر لانه يجزي لحم الجزور والميسر
بهذا المعنى انسب بالخمر وصفته على ما ذكر في الكشاف انها كانت لهم عشرة اقداح وهي
الازلام والاقلام والفذ والتوأم والرقيب والحلس والنافس والمسبل والمعلى
والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزونها ثمانية
وعشرين اجزاء الا الثلثة وهي المنيح والسفيح والوغد وقد افصح عن هذا قوله لي في
الدنيا سهام ليس فيهن ربيح واساميهن وغد وسفيح ومنيح للفذ سهم وللتوأم
سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة
يجعلونها في الربابة وهي خريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج
باسم رجل قدحا منها فمن خرج له من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح
ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك
الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه
البرم قال الامام المطرزي في شرح المقامات للحريري البرم البخيل اللئيم وهو في الاصل
الذي لا يدخل مع القوم في الميسر ولا يتحمل الغرم يقال فلان برم ما فيه كرم والاثم
فسره الجوهري في الصحاح بالذنب ولم يصب لظهور الفرق بينهما من حيث ان الذنب
مطلق الجرم عمدا كان او سهوا بخلاف الاثم فانه ما يستحق فاعله العقاب فيختص بما
يكون عمدا قال بعض المفسرين في تفسير قوله تعا ومن يكسب خطيئة او اثما المعنى
من يعمل معصية خطاء او اثما وهو ما لا يحل من المعصية وفرق بين الخطيئة والاثم
لان الخطيئة قد تكون عمدا وغير عمد والاثم لا يكون الا عمدا والكبير من كبر بالضم
بضم الباء قال الامام المطرزي في المغرب كبر في القدر من باب قرب وكبر في
السن من باب لبس كبرا فهو كبير وكبر الشي وكبره معظمه وقولهم الولاء للكبير

رد للجوهري

اي لاكبرا ولاد المعتق والمراد اقربهم نسبًا لا اكبرهم سنًا وكبرياء الله تع عظمته والله
اكبر اي من كل شيء وتفسيرهم اياه بالكبير ضعيف والنفع ضد الضر يقال نفعه بكذا
وانتفع به والاسم المنفعة والمنافع جمعها والناس اسم جمع ولذلك يستعمل في مقابلة
الجنة وهي جماعة من الجن قال الله تع من الجنة والناس واسم الجنس الانس ولذلك
يستعمل في مقابلة الجن قال الله تع قل لئن اجتمعت الانس والجن واصله اناس فحذفت
الهمزة حذفها في لومة وعوض عنها حرف التعريف ولذلك لا يجمع بينهما الا شاذًا قال
صاحب الكشاف في تفسير سورة الاعراف والاناس اسم جمع غير تكسير نحو رخال
وثناء وتوام واخوات لها وقال الفاضل التفتازاني في شرحه بدليل عود الضمير المفرد
اليه وتصغيره على لفظه ولان فعالا بالضم ليس من صيغ الجمع وما يقال في كتب اللغة
ان رخالا بالضم جمع رخل بكسر الخاء وهي الانثى من ولد الضان فمبني على انهم يعنون
بالجمع ما يعم اسم الجمع كما يقولون ان ركبا جمع راكب والايمان في اللغة التصديق مأخوذ
من الامن كان المصدق امن المصدق من التكذيب والمخالفة وتعديته بالباء اما
لتضمنه معنى الاعتراف واما لحمله على نقيضه وهو الكفر وهو يتعدى بالباء ومن
قصر وجهها على الاول فقد قصر واما في الشرع ففيه تفصيل يطلب من الكتب
الكلامية والقرب بمعناه اللغوي معروف فالمراد من قوله لا تقربوا الصلوة
النهي عنها كناية للمبالغة وستقف على نكتتها اللطيفة باذن الله تع والصلوة
فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقته صلى حرك
الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل للداعي مصلي تشبيهًا له
في تخشعه بالراكع والساجد والسكارى جمع السكران كالكسالى جمع الكسلان
والسكر من باب علم وهو انسداد طرق المعرفة من الشرب وغيره مأخوذ من
سكر الماء وهو سد مجراه من باب دخل ومنه قوله تع انما سكرت ابصارنا

اي سدت ومنعت النظر وسكرات الموت اخذت منه وقرئ سكارى بالفتح وسكرى
على انه جمع كهلكى او مفرد بمعنى وانتم قوم سكرى وسكرى كحبلى على انه صفة الجماعة و
والعلم يقابل الجهل ينتظم التصديق والتصور بسيطًا كان المتصور او مركبا والقول يرادف
الكلام واللفظ من حيث اصل اللغة ويطلق على كل حرف من حروف المعجم كان او من حروف
المعاني وعلى اكثر منه مفيدًا كان او لا لكن القول اشتهر في المفيد بخلاف اللفظ والكلام
واشتهر الكلام لغة في المركب من حرفين فصاعدًا واللفظ خاص بما يخرج من الفم فلا يقال
لفظ الله كما يقال كلام الله وقوله كذا في شرح الرضي والانصاب جمع نصب بسكون الصاد
قال العلامة الزمخشري في الاساس وكانوا يعبدون الانصاب وهي حجارة تنصب نصب
عليها دماء الذبائح وتعبد الواحد نصب ومن هنا تبين ان القاضي لم يصب في قوله وهي
احجار كانت منصوبة حول البيت يذبحون عليها ويعدون ذلك قربة وقيل هي الاصنام
حيث غفل عن ان من فسره بالاصنام نظر الى ان تلك الاحجار كانت فيها جهة المعبودية
ايضا ثم انه بعد ما فسرها بما ذكر في تفسير قوله تع وما ذبح على النصب فقصر ههنا على قوله
اي الاصنام التي نصبت للعبادة ولا يخفى ما فيه من القصور والازلام القداح المعلمة
واحدها زلم وزلم بضم الزاء وفتحها قال الحسن كانوا اذا ارادوا امرًا او سفرًا يعمدون
الى قداح ثلثة على واحد منها مكتوب امرني ربي وعلى الآخر نهاني ربي والثالث غفل
لا شيء عليه فيجيلونها فان خرج الامر مضوا على ذلك وان خرج النهي كفوا عنه وان
خرج الغفل اجالوها ثانيا وقال صاحب الغريبين هي قداح كانت زملت اي سويت
واخذ من حروفها والرجس بالكسر القذر وبالفتح الصوت الشديد وهو اي الرجس
بالكسر والنجس متقاربان لكن الثاني اكثر ما يقال في المستقذر طبعًا والاول اكثر ما
يقال في المستقذر عقلا او شرعا والعمل اخص من الفعل لان الصدور عن قصد وروية
معتبر فيه دون الفعل قال الامام الراغب لفظ الفعل عم معنى من ساير اخواته نحو الصنع

والابداع والاحداث والخلق والكسب والعمل ثم قال والعمل لا يقال الا فيما كان عن فكر وروية
حتى قال بعض الادباء قلب لفظ العمل عن لفظ العلم تنبيها على انه من مقتضاه والشيطان
معروف وكل عات متمرد من الانس والجن والدواب شيطان ونونه اصلية وقيل زائدة
فان جعلته فيعالا من قولهم تشيطن الرجل صرفته وان جعلته من شيط لم تصرفه لانه
فعلان كذا في الصحاح وفي المجمل فيه قولان احدهما ان النون اصلية فيكون سمي بذلك لبعده
عن الحق وتمرده والثاني هو ان يكون من شاط اذا بطل والاجتناب من الجنب بمعنى الناحية
ومعنى اجتنبه كن في ناحية منه ولعل للترجي اي اجتنبوا على رجائكم وطمعكم وباشروا
الامر مباشرة من يرجوه ويطمع ان يثمر عمله ولا يخيب سعيه وقد اعترض على هذا
المعنى بعضهم قائلا بهذا يؤدي الى تجويز ان يكون معاني الحروف بالقياس الى السامع
حتى اذا استعمل ان يكون لتحقيق المخاطب لا لتحقيق المتكلم ولعل بهذا اخراج الالفاظ
عن اوضاعها فان الالفاظ انما وضعت ليعبر بها المتكلم عما في ضميره وكان بهذا القائل
غافل عن ان ما في ضمير المتكلم قد يكون الاخبار عما في ضمير السامع والتعبير عن مراده
والفلاح الفوز بالمطلوب كانه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم يستغلق عليه والتركيب
دال على معنى الشق والفتح قال الامام الراغب ما الفلح فاصله الشق ومنه قيل
الحديد بالحديد يفلح وسمي الاكار فلاحا اعتبارا بهذا فعله وهو شق الارض وسمي
الظفر فلاحا اعتبارا بكشف الكربة وقول من قال الفلاح البقاء كقول الشاعر
ونرجو الفلاح بعد عاد وحميرا فانما عنى الفرج والبقاء بعض الفرج فاذا ذلك عام
موضوع خاص والارادة نزوع النفس وميلها الى الفعل بحيث تحملها عليه ويقال
للقوة التي هي مبدأ النزوع والاول مع الفعل والثاني قبله والجوهري لم يصب
عدم الفرق بينها وبين المشية حيث قال في الصحاح الارادة المشية واصله الواو
كقولك راوده الا ان الواو سكنت فنقلت حركتها الى ما قبلها فصارت في الماضي

الفا

رد للجوهري

١١٢

الفا وفي المستقبل ياء وسقطت في المصدر لمجاورتها الالف الساكنة وعوض عنها الهاء
في آخره وراودته على كذا راودة ورواداً اي اردته وراد الكلاء يروده روداً
وارتاد ارتياداً بمعنى اي طلبه وفي الحديث اذا بال احدكم فليرتد لبوله اي يطلب مكانا
لينا او منحدرا والرائد الذي يرسل في طلب الكلاء يقال لا يكذب الرائد اهله
وانما قلنا انه لم يصب فيما ذكر من عدم الفرق بين المشية والارادة لقيام الفرق بينهما
من حيث ان المشية تنبئ عن الوجود دون الارادة ولهذا فرقوا بين شئت طلاقك
واردت طلاقك بوقوع الطلاق في الاول دون الثاني قال الامام قاضي خان في
شرح الجامع الصغير في تعليله لان الشيء عبارة عن الموجود فقوله شئت بمنزلة
اوجدت والارادة لغة عبارة عن الطلب قال عليه السلام الحمى رائد الموت
اي طالبه وليس من ضرورة الطلب الوجود انتهى وفي قوله تعالى يفعل الله ما يشاء
ويحكم ما يريد رعاية لهذا الفرق حيث ذكر المشية عند ذكر الفعل المخصوص بالموجود
وذكر الارادة عند ذكر الحكم الشامل للمعدوم ايضا وبهذا التفصيل تبين وجه الجمع
بين المشية والارادة في قول عمر النسفي في العقائد عند ذكر صفات الله تعالى
ومن لم يتنبه له قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال والايقاع من الوقوع
قال ابو جعفر الطوسي في تفسيره اصل الوقوع السقوط كسقوط الحائط والطائر يقول
وقع يقع وقعا ووقوعا واوقعه ايقاعا ووقع توقيعا وتوقع توقعا وواقعه
مواقعة والميقعة المطرقة والواقعة النازلة من السماء والوقائع الحروب وقال
الرماني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره والعداوة ضد الصداقة
وهي ما يفضي الى التعدي بالفعل والبغضاء ما يتمكن في القلب من البغض الشديد
والصد مصدر صده عن الامر وصد يجيء لازما ومصدره صدودا ويتعدى بعن

مطلب في الفرق بين الارادة والمشية

شئت

رد لسعد الدين التفتازاني

يقال صد عنه يصد صدوداً والجوهري فسر الاول بقوله منعه وصرفه والثاني بقوله اعرض
قال ابو جعفر الطوسي والصد هو العدول عن الشيء عن قلى والصد والاعراض بمعنى
الا ان الصد يجوز ان يتعدى تقول صده عن الحق يصده صداً وصد هو عنه صدوداً والاعراض
لا يتعدى والذي ظهر لي ان الصد بالمعنى الاول اخص من الصرف لاختصاصه بما يكون عن
الخير ذكره ابو جعفر المذكور في موضع آخر من تفسيره والصرف اخص من المنع لان المنع لا
يلزمه اندفاع الممنوع عن جهته بخلاف الصرف والصد بالمعنى الثاني اخص من الاعراض
لما عرفت ان فيه قيداً زايداً على معنى الاعراض وهو ان يكون عن قلى والذكر حصول
الصورة الزايلة واسترجاعها فان لم يكن الادراك مسبوقاً بالزوال لم يسم ذكراً ولهذا
قال الشاعر الله يعلم اني لست اذكره وكيف يذكره من ليس ينساه فجعل النسيان شرطاً
للذكر ويوصف القول بانه ذكر لانه سبب حصول المعنى في النفس قال تعالى انا
نحن نزلنا الذكر والتذكر محاولة الذهن استرجاع الصورة المحفوظة بعد زوالها عن
القوة العاقلة وهو مع ظهوره من الاسرار التي يسال عنها لان تلك الصورة ان
كانت مشهودا بها بخصوصها استحال طلبها وان كانت مغفولا عنها بالكلية فكذلك
فلا بد ان يكون بين بين والانتهاء الامتثال بالنهي كالايتمار بالامر **المطلب**
الثالث قوله تعالي ومن ثمرات النخيل متعلق بتتخذون ومنه تكرير للتوكيد
كما في قولك زيد في الدار فيها ~~وتذكير الضمير على الاول~~ او خبر [مبتدا] لمحذوف صفته تتخذون
اي ومن ثمرات النخيل والاعناب ثمر تتخذون منه كقوله تع ومن اهل المدينة مردوا
على النفاق وتذكير الضمير على الاول لان صيغة الجمع قد بطل بالتعريف وان بقي
فايدة صيغته وهي الاشارة الى تعدد الانواع ولا حاجة الى تقدير المضاف كما
ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال يرجع الضمير الى المضاف المحذوف

وهو العصير

وهو العصير وتبعه القاضي البيضاوي بل لا وجه له لان فيه تخصيصا لا يناسب المقام
لعدم تناوله المأكول وهو اعظم صنفي ثمراتها والمقام مقام الامتنان ومقتضاه الشياع
الصنفين والفاضلان المذكوران قد اتفقا على ان المراد من الرزق الحسن ما
ينتظم التمر والزبيب ومع هذا كيف قالا ان المعنى من عصيرهما تتخذون سكراً ورزقاً
حسناً اذ لا انتظام بين هذين المعنيين كما لا يخفى ومن هاهنا تبين انه لا وجه لما اختاره
الفاضلان المذكوران من تعلق قوله تع ومن ثمرات النخيل لمحذوف تقديره ونسقيكم
من ثمرات النخيل والاعناب اي من عصيرهما وقد مر في المقدمة وجه آخر يأبى عن
هذا التقدير فتذكر او خبر لمحذوف صفته تتخذون اي ومن ثمرات النخيل والاعناب
ثمر تتخذون منه سكراً كقوله تع ومن اهل المدينة مردوا على النفاق قوله والاعناب
عطف على ثمرات النخيل لا على النخيل لان السكر تتخذ من العنب لا من ثمرته بخلاف
النخيل ولو اريد العطف على النخيل لقيل والكروم وانما عدل عنه لان الكرم لا ثمرة له
سوى العنب بخلاف النخل فان له ثمرة سوى الرطب والواو في قوله تع ورزقاً
حسناً لتميزه عن السكر ففيه تعريض بكراهة الخمر وانه ليس بحسن فالآية جامعة
بين التصريح بالمنة والتلويح الى العتاب وان نزلت قبل تحريم الخمر وقد مر في
المقدمة ما يؤيد هذا فتدبر ومن هاهنا تبين ما في قول من قال والآية ان كانت
سابقة على تحريم الخمر فدالة على كراهته والا فجامعة بين العتاب والمنة من الخلل
فتامل وهذا غير ما ذكره صاحب الكشاف حيث قال وفيه وجهان احدهما ان يكون
منسوخة وممن قال بنسخها الشعبي والنخعي والثاني ان يجمع بين العتاب والمنة
ويرد عليه ايضا ان الجمع المذكور مقرر وان كانت منسوخة ثم ان سبق الآية
على تحريم الخمر ثابت علما ما تقدم بيانه وذلك القائل ذكره في تفسير سورة البقرة
على وجه القطع فلا وجه لاظهار التردد فيه هاهنا وقيل الجمع بينهما من قبيل

عطف احد الوصفين على الآخر اي ما هو سكر ورزق حسن ولا يخفى بعده وابعد منه
ما اختاره الطبري واستحسنه القرطبي من ان السكر ما يطعم من الطعام وحل شربه
من ثمار النخيل والاعناب وهو الرزق الحسن فاللفظ مختلف والمعنى واحد مثل انما
اشكو بثي وحزني الى الله وعلى هذا لا نسخ واستحسان القرطبي بهذا الوجه وقوله ولا نسخ
ينافي قوله الصحيح ان ذلك قبل تحريم الخمر فيكون منسوخا لان هذه الآية مكية باتفاق
العلماء وتحريم الخمر مدني قوله يسألونك كان السؤال واقعا فصيغة المضارع للاستحضار
وكذا الحال في قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام وقوله تع يسألونك عن الانفال
وقوله تع يسألونك عن المحيض وقوله تع ويسألونك عن اليتامى وقوله تع ويسألونك
عن الساعة وقوله تع ويسألونك عن الروح وقوله تع ويسألونك عن ذي القرنين
ونظايرها فلهذا لم يقل فيها فقل بخلاف قوله تع ويسألونك عن الجبال فان الصيغة
فيها للاستقبال لانه سؤال علم الله وقوعه واخبر عنه قبله ولذلك اتى بالفاء الفصيحة
في الجواب حيث قال فقل ينسفها ربي نسفا فكان المعنى اذا سألوك فقل قوله قل
فيهما كلمة في للتعليل كما في قوله تع فذلكن الذي لمتنني فيه وقوله تع لمسكم فيما افضتم
وقوله عليه السلام ان امرأة دخلت النار في هرة حبستها وتحتمل الظرفية وتنقف
في المطلب الرابع على ما فيها من الاعتبار اللطيف وعلى كلا التقديرين لا حاجة الى
تقدير التعاطي كما ذهب اليه صاحب الكشاف حيث قال والمعنى يسألونك عما في
تعاطيهما بدليل قوله فيهما اثم كبير واثمهما وعقاب الاثم في تعاطيهما وتبعه القاضي
البيضاوي حيث قال في تفسيره اي في تعاطيهما وقال الفاضل التفتازاني في تعليل
ما ذكر لظهور ان ليس الاثم في عينهما ولا خفاء في ان منشأ الغفول عن صحة اعتبار
التعليل والظرفية بلا توسيط التعاطي وذلك الاعتبار هو المناسب للمقام فلا وجه
لتوسيطه كما لا يخفى على ذوي الافهام قوله تع واثمهما اكبر من نفعهما التفضيل

على التفصيل

١١٥

على التفصيل اي اثم كل واحد منهما اكبر من نفعهما نفعه لا ان الاثم في المجموع اكبر
من النفع فيه فان قلت هلا يلزم الحرمة من اشتمال الآثام قلت قد سبق ذكر الى
بعض الافهام على ما افصح عنه الامام حيث قال في تفسيره اعلم ان عندنا ان
هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر ههنا الى بيان ان الخمر ما هو ثم الى بيان ان هذه
الآية دالة على تحريم شرب الخمر ثم انه بعد ما فرغ عن البيان الاول وشرع في بيان الثاني
قال وبيانه من وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان الخمر مشتملة على الاثم والاثم
حرام لقوله تع قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان
مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد
يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم
الثالث انه تع قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك
يوجب التحريم فان قلت الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما
فهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان
يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين الله تع ان فيه
اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقادير فكان شرب الخمر مستلزما
لهذه اللازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الخمر محرما الى هنا كلامه
والحق انه لا دلالة في الآية المذكورة على اشتمال الخمر على الاثم ولا استلزامها اياه
دلالة على سببيتها له في الجملة وذلك لا ينافي الاباحة كالرمي الى الصيد فانه مباح
وقد يكون سببا للاثم كما اذا وقع على الآدمي خطاء وانما ينافيها اذا كانت سببيته
مطردة وكون الجواب عن السؤال عن مطلق الخمر لا يدل على ان المراد ان الاثم
لازم لها على جميع التقادير وذلك ظاهر ثم ان الضعف في اول الوجوه المذكورة ظاهر

ولا لها ايا

لان يوجبه ثبوت حرمة الخمر بعد نزول الايتين المذكورتين ونزول قوله تعالى انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها الآية قبل قوله تع يسألونك عن الخمر الاية ولم يثبت بعد
حتى يتم الترتيب والضعف في الوجه الثاني اظهر منه اذ ليس في النص المذكور توصيف
الخمر بالاثم وكذا ضعف الوجه الثالث لان التصريح بان الاثم لا تجدي نفعا ما لم
يوجد التوصيف بذلك الراجح او ما يدل على استلزامه اياه وقد عرفت ان ذلك
مفقود ههنا وقد عرفت فيما سبق ان الايات الواردة في الخمر قد نزلت على الترتيب
وان تحريمها قد وقع على التدريج وقد قال القفال الحكمة في وقوع تحريم الخمر على التدريج
ان الله تعالى علم ان القوم كانوا قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا وعلم
انه لو منعهم دفعة لشق عليهم ذلك فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج
وهذا الرفق وقد نقل الامام في تفسيره هذا الكلام عنه نقل قبول وارتضاء وقال
صاحب التيسير فهذه الآية اول آية نزلت في الخمر فنبههم بها ان اجتنابها اولى
من اقتراف بها اذ الحكم في الامور للاغلب الا يرى ان من غلبت عليه افعال الخير
حمد وان كان فيه بعض ما يذم ومن غلبت عليه افعال الشر ذم وان كان
فيه بعض ما يحمد ولما تقرر هذا عندهم ورد النهي بعد ذلك عن الشرب وقت الصلوة
بقوله تع لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فامتنعوا عن ذلك للصلوة فخلا اكثر
اوقاتهم عن الشرب فسهل نقلهم عنها الى التحريم المطلق ثم نزل قوله تع انما الخمر
والميسر الاية وقد مر فيما سبق من المقدمة ان عمر رضه قال اللهم بين لنا في الخمر
بيانا شافيا بعد نزول هذه الآية وانه قال بعد نزول قوله تع لا تقربوا الصلوة
وانتم سكارى ان الله عز وجل يقارب في النهي عن شرب الخمر وما اراه الا
سيحرمها قوله وانتم سكارى محل الجملة مع الواو النصب على الحال فصح عطف

ولاجنبا

ولاجنبا عليه كانه قيل لا تقربوا الصلوة سكارى ولا جنبا وانما قلنا مع الواو لانه اذا وقع المفرد
المنصوب موقع الجملة لم يصح معه الواو فدل على انه واقع موقع الجملة والواو جميعا هذا في
حكم الاعراب واما من جهة المعنى فيفرق بين قولنا جاء القوم سكارى وجاؤا وهم سكارى
اذ معنى الاول جاؤا كذلك والثاني جاؤا وهم كذلك بالاستيناف الثابت ذكره عبد القاهر
بقي الشأن في فايدة هذا الاستيناف وتخصيصه بالحال اولى دون الثانية قوله تعالى
حتى تعلموا ما تقولون حتى الداخلة على المضارع لها ثلثة معان مرادفة الى نحو حتى
يرجع الينا موسى ومرادفة كي التعليلية نحو ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم ومرادفة
الا في استثناء وقد افصح عن هذا سيبويه حيث قال في تفسير قولهم واللّه لا افعل الا
ان يفعل المعنى حتى ان يفعل وهذا اقلها والغالب هو الاول وحتى المذكورة هنا
تحتملها وتفارقها في انه يجوز وقوع المضارع المنصوب بعد حتى نحو سرت حتى ادخلها
وذلك بتقدير حتى ان ادخلها ولا يجوز بعد الى فما فلا يقال سرت الى ادخلها قوله
تعالى انما الخمر والميسر انما يفيد حصر ما دخله على ما بعده مثل انما زيد منطلق وانما ينطلق
زيد ذكره القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى انما نحن مصلحون وعبارة صاحب الكشاف
صريحة في ان وضعه لذلك حيث قال وانما لقصر الحكم على شيء كقولك انما ينطلق زيد او
لقصر الشيء على الحكم كقولك انما زيد كاتب ثم انه ذهب الى عدم الفرق بين انما بالكسر وانما
بالفتح في افادة الحصر ورد عليه ابو حيان قائلا ان شيء انفرد به الزمخشري ولا يعرف القول
بذلك الا في انما بالكسر وقال ابن هشام رده مردود فانهما قد اجتمعا في قوله تعالى قل
انما يوحى الي انما الهكم اله واحد فالاولى لقصر الصفة على الموصوف والثانية بالعكس
قوله تعالى رجس من عمل الشيطان افرد الرجس لانه على صيغة المصدر فصح وقوعه
خبرا عن الجمع فلا حاجة الى تقدير للمعطوفات واما تقدير المضاف فنقف على ما فيه
في المطلب الاتي ذكره والفاء في قوله تع فاجتنبوا لترتيب الحكم على الحكمة وانما في

في قوله تعالى انما يريد الشيطان لقصر ارادة الشيطان على ايقاع المفاسد الدنيوية وانتزاع
المصالح الدينية وكلمة في في قوله تعالى في الخمر والميسر للسببية كما في قوله تعالى لمسكم
فيما افضتم والفاء في قوله تعالى فهل انتم منتهون للترتيب على ما تقدم في المطلب
الثاني تمت الرسالة

رسالة في بيان حد الخمر

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والصلوة على نبيه اعلم ان حد الخمر بالشرب لان سبب وجوبه شرب الخمر حتى يجب بشرب
قليلها وكثيرها ولا يتوقف الوجوب على حصول السكر منها وحد سائر الاشربة حد السكران سبب وجوبه
السكر الحاصل بشربها والسكر حالة تعرض الانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة
اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة وله حدان حد لحرمته ولا خلاف
فيه وحد لوجوب الحد بسببه وفيه اختلاف قال صاحب النهاية والسكران الذي يحد هو الذي
لا يعقل منطقا قليلاً ولا كثيراً ولا يعقل الرجل من المرأة وهذا عند ابي ح وقالا هو الذي يهذي
ويخلط كلامه ثم قال والمعتبر في القدح المسكر في الحرمة ما قالا بالاجماع اخذا بالاحتياط ه
وقال الامام قاضي خان في فتاواه واختلفوا في معرفة السكران يعني ان الذي يجب الحد عليه
قال ابو ح حد السكران من لا يعرف الارض من السماء ولا الرجل من المرأة وقال صاحباه
ان اختلط كلامه فصار غالب كلامه الهذيان فهو سكران والفتوى على قولهما نص على ذلك في
البدايع وقال صاحب الهداية في كتاب الاشربة ان عينها حرام غير معلول بالسكر ولا موقوف عليه
ومن الناس من انكر حرمة عينها وقال ان السكر منها حرام لان به يحصل الفساد وهو الصد عن
ذكر الله تعالى وهذا كفر لانه جحود الكتاب فانه سماه رجسا والرجس ما هو محرم العين ثم قال
يحد شاربها وان لم يسكر منها لقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه وعليه انعقد اجماع
الصحابة رض وقد جاءت السنة متواترة ان النبي عليه السلام حرم الخمر وعليه انعقد اجماع
الامة ولان قليله يدعو الى كثيره بخلاف سائر المطعومات لم يقل سائر المشروبات تتميما له

الماكولات فان المطعوم يتنظمها المشروبات وقال في شرحه المسمى بغاية البيان لا خلاف في ان قليل
الخمر وكثيره حرام يحد به انما الخلاف في ان ماء العنب متى يصير خمرا فعند ابي حنيفة اذا القى عصير العنب
الزبد بعد نشيشه فهو خمر وقالا اذا نش صار خمرا وان لم يقذف الزبد وقال شيخ الاسلام خواهر زاده
في كتاب الشرب من المبسوط الخمر هو التي من ماء العنب اذا غلا واشتد وقذف بالزبد وصار
اسفله اعلاه فهذا خمر بلا خلاف بين علمائنا واما اذا غلا واشتد ولم يقذف بالزبد فعلى قول
ابي حنيفة ليس بخمر وتحل شربه وبيعه وعلى قولهما هو خمر لا يحل شربه الى هنا كلامه وقال مشايخنا
يفتى بالحرمة بمجرد الشدة وبالحد بقذف الزبد احتياطا ولما كان سبب وجوب الحد شربها فلا بد من بقاء
اسم الخمر وقت الشرب فلو خلط الخمر بالماء ثم شرب نظر فيه ان كان الغالب الماء لا حد عليه لان اسم
الخمر يزول عند غلبة الماء وان كانت الغلبة للخمر او كانا سواء يحد لان اسم الخمر باق وهي عادة
بعض الشربة انهم يشربونها ممزوجة بالماء كذا في البدايع واياك ان تتوهم من زوال اسم الخمر عند
غلبة الماء انها تحل ويسقط الحد فان الحرمة باقية الا ان الحد ينقلب من الشرب الى السكر
يرشدك الى هذا ما في المحيط البرهاني من المسئلة القائلة واذا طبخ الخمر في مرق بمنزلة الخل
لا يؤكل ولا يحد اذا احسا منه ما لم يسكر الى هنا كلامه اعلم ان حرمة السكر غير مخصوصة بديننا
فانه حرام في سائر الاديان ايضا على ما نص عليه في البدايع حيث قال وشرب الخمر مباح
لاهل الذمة عند اكثر مشايخنا فلا يكون جناية وعند بعضهم وان كان حراما لكنا نهينا
عن التعرض لهم وما يدينون وفي اقامة الحد عليهم تعرض لهم من حيث المعنى لانه يمنعهم
من الشرب وعن الحسن بن زياد انهم اذا شربوا وسكروا يحدون لاجل السكر لا لاجل
الشرب لان السكر حرام في الاديان كلها وما قاله الحسن حسن ولا يحد السكران باقراره
على نفسه لزيادة احتمال الكذب في اقراره فيحتال لدرئه لانه خالص حق الله تعالى بخلاف
حد القذف لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه كساير تصرفاته ولو ارتد
السكران لا تبين منه امرأته لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر كذا في الهداية

وبقوله بخلاف حد القذف تبين ما في كلام الامام قاضي خان حيث قال خلع السكران جايز وكذا ساير
تصرفاته الا الردة والاقرار بالحدود والاشهاد على شهادة نفسه من الخلل فتامل واعلم
ان المعتبر هنا ما نقل عن الامامين في حد السكران نص عليه في شرح مختصر القدوري للزاهدي
بهذه العبارة السكران الذي يصح منه التصرفات ان يصير بحال يستحسن ما يستقبحه الناس و
يستقبح ما يستحسنونه لكنه يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء واما الموجب للحد ان
لا يعرف ذلك ايضا فلا جرم لا يصح تصرفاته واعلم ان حرمة الخمر لعينها فلا فرق في الحرمة وما
يتبعها من الاحكام بين قليلها وكثيرها بخلاف ساير المسكرات فان الحرمة فيها لسكرها فقليلها لا
يفارق كثيرها في الحرمة ورواد فها هذا عندنا واما عند الشافعي فما يسكر جرته يحرم جرعته هذا هو
المفهوم من الهداية وقد نص صاحب الدرر والغرر ان السكر قد يحصل بطريق مباح كالسكر
الحاصل من الادوية والاغذية ما عدا
الخمر والاشربة في ان البنج ونحوه
يدخل تحت هذه الكلية
تمت الرسالة

شرح القصيدة الخمرية لابن فارض

شربنا على ذكر الحبيب مدامة ۝ سكرنا بها من قبل ان تخلق الكرم ۝ الشرب يجيء بالحركات الثلث قال الجوهري
شرب الماء وغيره شربا وشربا وشربا وقرئ فشاربون شرب الهيم بالوجوه الثلثة وقال ابو عبيدة الشرب
بالفتح مصدر وبالخفض والضم اسمان من شربت الشرب وقال ابو علي بالفتح جمع شارب كصاحب وصحب
وبالكسر المشروب كالطحن بمعنى المطحون وبالضم المصدر آثر صيغة نفس المتكلم مع الغير لما في الشرب مع
الاصحاب من اللذة ما ليس في الشرب وحده ولان في صيغة التوحيد الجهة الترفع والتعزز وخاصية السكر
التنزل والتذلل وعلى للمصاحبة كمع في قوله تعالى وآتى المال على حبه وانه لذو مغفرة للناس على ظلمهم ولها مزية
على مع لافادتها معنى التمكن دون مع والذكر والذكرى ضد النسيان يقال ذكرت بلساني وبقلبي وقولهم
اجعله منك على ذكر وذكر بمعنى ذكره الجوهري والمدام والمدامة الخمر وقيل سميت مدامة لمداومتها في
الدن وقيل لانهم يديمون شربها وقيل لانه يغلي عليها حتى يسكن لانه يقال دام اذا سكن وثبت من
شرح المقامات والتاء للتأنيث اللفظة وان لم يكن تحتها حقيقة تأنيث كما في غرفة وحقيقة وقرية
وهذا رابع المعاني السبعة للهاء الزايدة في كلام العرب على ما فصله في الصحاح ومن ان استعارة
المدامة للمحبة الذاتية باعتبار ما في لفظي المدامة والذات من التأنيث فقد وهم لان تاء الذات
قد انسلخ عنها الدلالة على التأنيث واجرى مجرى الاصلية ثم اطلق على معنى النفس والحقيقة
ولذلك قالوا في النسبة ذاتي باثباتها وجوزوا اطلاق الذات على الله تعالى مع امتناع اطلاق
علامة بوجود التاء وتنوين المدامة للتنويع اي شربنا نوعا من الخمر غير ما يتعارفه الناس
سكرنا بكسر الكاف يقال سكر يسكر سكرا بالفتحتين مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالضم
والجملة استينافية كان الظاهر ان يقال وسكرنا بها الا انه عدل الى الوصل الخفي لانه
اقوى وافصح قال صاحب الكشاف اقوى الوصلين وابلغها الاستيناف وهو باب من ابواب
علم البيان يتكاثر محاسنه والجار والمجرور في من قبل قبل متعلق بشربنا وتعلقه بسكرنا
اولى لانه اقرب لفظا وارجح معنى اما الاول فظ واما الثاني فلان تقدم السكر بها على
خلق الكرم وهو شجر العنب يستلزم تقدم شربها عليه بدون العكس قال صدر الافاضل

سمي الكرم كرمًا لان الخمر المتخذة منه تحث على السخاء والكرم ذكره ابن الانباري • لَهَا البَدْرُ كَأْسٌ وَهِيَ شَمْسٌ
يُدِيرُهَا • هِلَالٌ وَكَمْ يَبْدُو اِذَا مُزِجَتْ نَجْمُ • البدر معروف ويسمى بدرًا لمبادرته الشمس بالطلوع كانه يعجلها المغرب
ويقال سمي بدرًا لتمامه والكأس الزجاجة اذا كانت فيها خمر وتسمى الخمر نفسها كأسًا ذكره صاحب الكشاف
في سورة الانسان فمن بدل الخمر بالشراب والزجاجة بالاناء وقال الكأس اناء الشراب اذا كان فيه شراب
ولا يسمى كأسًا اذا لم يكن فيه شراب فقد اتى بلفظ عام في كل من مقامي الخاص ووجه الشبه في تشبيه الكأس
بالبدر من الاستدارة والاستنارة والاشتمال للامر الصافي غير معتبر فيه لان اشتهار البدر بالاشتمال
على امر كدر والمراد من الشمس الجرم وجملة يديرها هلال صفة لها والواو عاطفة وحملها على الحالية يفضي
الى تقييد تشبيه كأسها بالبدر بحال ادارة الساقي اياها ولا وجه له اذ لا اختصاص للتشبيه المذكور
بتلك الحال وكم خبرية مميزها محذوف اي كم موضع يبدو فيه نجم والقول بان مميزها مرة من قلة التمييز
لان المراد الاخبار عن تعدد ما يبدو لا تعدد اوقات بدوه فان الثاني لا يستلزم الاول ويبدو بلا همز
قال اهل اللغة بدا الشيء بدوًا بتشديد الواو كقعد قعودًا اي ظهر والمراد من مزجها خلطها بالماء والخلط الجمع
بين اجزاء شيئين سواء كانا مايعين او غير مايعين فهو اعم من المزج ذكره الراغب فمن فسر المزج بالخلط
بغيره فقد غلط لم يصب والنجم الكوكب ففيه وفي الهلال وهو معروف استعارة تصريحية شبه اصابع الساقي
في الدقة والاستقواس والاستنارة بالهلال ونفاخات الخمر الممزوج في صغر الحجم واستدارة الشكل و
الاستنارة بالنجوم ومن لم يذكر الاستنارة في وجه الشبه الاول فقد قصر • وَلَوْلَا شَذَاهَا مَا اهْتَدَيْتُ
لِحَانِهَا • وَلَوْلَا سَنَاهَا مَا تَصَوَّرَهَا الوَهْمُ • الشذا حدة ذكاء الرائحة ذكره الجوهري ومن فسرها بالرائحة
الطيبة لم يصب في الموضعين في تجريدها عن قيد الحدة وفي تقييدها بالطيب والضماير الغايبة في المواضع
الاربعة عايد الى المدامة والاهتداء مطاوع هدى ويقال هداه للسبيل والى السبيل والسبيل هداية
وهدى ذكره العلامة الزمخشري في اساس البلاغة وظاهره عدم الفرق بين المتعدي بنفسه والمتعدي
بالحرف ومنهم من فرق بينهما بان هداه لكذا والى كذا انما يقال اذا لم يكن فيه ذلك فيصل بالهداية اليه
وهداه كذا لمن يكون فيه فيزداد ويثبت ولمن لا يكون فيصل واما ما قيل ان ما تعدى بنفسه معناه

جامي

جامي

جامي

الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه كقوله تعالى ولنهدينهم سبلنا وما تعدى
بالحرف معناه الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم وتارة الى
النبي عليه السلام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم فليس بتام لان المتعدي بنفسه جاء في
القرآن كثيرًا مسندًا الى غير الله تعالى كقوله تعالى يا قوم اتبعون اهدكم سبيل الرشاد وقوله تعالى وما
اهديكم الا سبيل الرشاد والحان بالحاء المهملة وهو المواضع التي يباع فيها الخمر حانوتا كان او غيره
قال الجوهري والحانات المواضع التي يباع فيها الخمر والحانية الخمر المنسوبة الى الحانة وهو حانوت الخمار
فمن قال ان الحان جمع حانة وان الحانة بيت الخمار فقد اخطأ مرتين مرة في زعمه ان الحان جمع حانة
لما عرفت ان الحانة اسم لحانوت الخمار والحان عام له ولغيره ومرة في تفسيره الحانة ببيت الخمار وقد عرفت
انه حانوت والسنا بالقصر ضوء البرق وبالمد من الرفعة والمراد ههنا هو الاول لا يقال لا حاجة الى
التعيين لان المذكور مقصور فلا اشتباه لانا نقول من خواص الشعر قصر الممدود ومد المقصور فيحتمل
ان يكون المذكور مقصورًا لضرورة الشعر ولا فساد من جهة المعنى الا ان المناسب هو الاول فتأمل
اراد بالتصور الادراك وانما اسنده الى الوهم وهو قوة تدرك المعاني الجزئية تنبيها على انها معنى يتصور
لا يدرك بالبصر لغاية لطافتها وسيأتي التصريح بذلك في قوله صفاء ولا ماء ولطف ولا هوى • وَلَمْ يُبْقِ
مِنْهَا الدَّهْرُ غَيْرَ حُشَاشَةٍ • كَأَنَّ خَفَاهَا فِي صُدُورِ النُّهَى كَتْمُ • من للبيان والضمير للمدامة والدهر الزمان
اي لم يبق الزمان شيئًا منها واسناد الافناء والابقاء الى الدهر على التجوز شايع فقد حكي عن ابي
زيد وابي عبيد ويونس ان الدهر والزمان والحين يقع على محدود وغير محدود وعلى عمر الدنيا
من اوله الى آخره وقال الخليل الدهر الابد الممدود وكذا في شرح الحماسة وغير بمعنى سوى
والجمع اغيار وهي كلمة يوصف بها ويستثنى فان وصفت بها اتبعتها اعراب ما قبلها وان استثنيت
اعربتها بالاعراب الذي يجب للاسم الواقع بعد الا وذلك لان اصل غير صفة والاستثناء عارض
والحشاشة بقية الروح في المريض وكان حرف التشبيه والخفا من خفي البرق يخفو خفوًا
ويخفي خفيًا اذا لمع لمعًا ضعيفًا معترضًا في نواحي الغيم فان لمع قليلًا ثم سكن وليس له اعتراض

فهو الوميض فان شق الغيم واستطال في الجو اي وسط السماء من غير ان ياخذ يمينا وشمالا فهو العقيقة
ذكره الجوهري والضمير راجع الى المدامة على ان الجملة مؤكدة لمضمون الاولى ولا وجه لرجوعها الى
الحشاشة على انها صفة لها اذ لا يتضح اعتبار اضافة الصدور الى النهى كما لا يخفى على اولى النهى
والنهى جمع النهية وهي العقل سميت بها لانها تنهى عن القبيح والمراد صدور اولى النهى على حذف
المضاف والكتم مصدر بمعنى المفعول يقول كان ظهوره لغاية ضعفه خارج عن حده داخل في حد
مقابله ولا يخفى ما في الخفاء التعبير بالخفاء من الحسن من جهة اللفظ واللطف من جهة المعنى
وانما كان الوصف بضعف الظهور جهة مدح لها لان سبب الظهور ليس الا حظ من الكثافة فكلما
قوي جهة اللطافة ضعف جهة الظهور فكان ضعفه دليلا على قوة لطافتها • فَإِنْ ذُكِرَتْ فِي الحَيِّ
أَصْبَحَ أَهْلُهُ • نَشَاوَى وَلَا عَارٌ عَلَيْهِمْ وَلَا إِثْمُ • الحي واحد احياء العرب ولا يلزم ان يكون ما فيه
نواب واحد بخلاف القبيلة فمن وهم انهما مترادفان فقد وهم واصبح بمعنى صار والاهل خاصة
الشيء الذي ينسب اليه قوله تعالى ان ابني من اهلي وتسمى زوجة الرجل اهله وكذلك البلد
واهل الدار واهل الحي وهم خاصة الذين ينتسبون اليه ذكره القاشاني في تفسيره والنشاوى
من النشوة وهي السكر يقال نشي ينشو ونشي ينشى وهو نشوان وهي نشوى وهم وهن
نشاوى والواو في قوله ولا عار عليهم حالية وفي قوله ولا اثم عاطفة والعار والاثم معروفان
ولا الثانية زيدت لتاكيد النفي والتاكيد لا ينافي الزيادة ولك ان تقول انها تفيد التصريح
بعموم النفي اذ بدونها ربما يحمل اللفظ على نفي الاجتماع ولهذا تسمى لا المؤكدة للنفي وعلى هذا
يشكل القول بانها زائدة اللهم الا ان يقال انه مجرد اصطلاح • وَمِنْ بَيْنِ أَحْشَاءِ الدِّنَانِ
تَصَاعَدَتْ • وَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا فِي الحَقِيقَةِ إِلَّا اسْمُ • الواو ابتدائية اعلم ان الواو لا تقع في اول
الكلام وما يذكر اهل اللغة ان الواو قد تكون للابتداء والاستيناف فمرادهم ان يبتدا الكلام
بعد تقدم جملة مفيدة من غير ان يكون الجملة الثانية تشارك الاولى فاما ابتداء الكلام
من غير ان يكون يتقدمه شيء بالواو فغير موجود ولا جايز ذكره صاحب البدايع

في كتاب

في كتاب الايمان ومن للابتداء وبين بمعنى وسط تقول جلست بين القوم اي وسط القوم بالتخفيف
وهو ظرف وان جعلته اسما اعربته تقول لقد تقطع بينكم برفع النون والاحشاء جمع حشى وهو
ما اضطمت عليه الضلوع والدنان جمع دن وهو الحب ولا اختصاص له بالخمر كما توهم والصعود خلاف
الهبوط ومنه تصاعدت وصيغة تفاعل للمبالغة اي ارتفعت من جو الدن الى جو السماء بالكلية
لغاية لطافتها ولم يبق شيء منها فيه في الحقيقة اي في نفس الامر لا في زعم الزعم والادعاء غير
اسمها واسمها ليس منها فالاستثناء المذكور من قبيل • ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم • بهن
فلول من قراع الكتايب • ولا يخفى ما فيه من كمال البلاغة في التوصيف باللطافة • وَإِنْ
خَطَرَتْ يَوْمًا عَلَى خَاطِرِ امْرِئٍ • أَقَامَتْ بِهِ الأَفْرَاحُ وَارْتَحَلَ الهَمُّ • خطور الشيء بالبال اختلاجه
وتحركه فيه يقال خطر الشيء ببالي يخطر خطورا وتعديته بعلى بارادة معنى المرور من الخطور
قال الراغب دواعي الانسان الى الفعل على مراتب السانح ثم الخاطر ثم الفكر ثم الارادة ثم
الهمة ثم العزم فالهمة اجماع النفس على الامر وازماعها عليه والعزم هو القصد على
امضائه واريد بالخاطر ههنا محله والمرء والامرء الرجل والمراد من اليوم مطلق الوقت على
التجوز الشايع واقامت به من اقام بالمكان اقامة اذا استقر فيه والباء للتعدية ولا بد منها
في استعمال اقام ومن وهم انه يجوز ان يكون للسببية على ان الضمير للخطور فقد وهم والافراح
جمع فرح وهو السرور والارتحال الانتقال للسفر والهم الحزن على ما ذكره الجوهري ولكن
بينهما فرق دقيق سيأتي تفصيله والتعريف للجنس وفي الافراح للاستغراق وكل منهما اصاب
والله اعلم واحكم • وَلَوْ نَظَرَ النُّدْمَانُ خَتْمَ إِنَائِهَا • لَأَسْكَرَهُمْ مِنْ دُونِهَا ذَلِكَ الخَتْمُ • النظر تامل
الشيء بالعين وتعديته بالى وجاء ههنا على الحذف والايصال قال صاحب المواقف ان النظر
في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وبمعنى
التفكر ويستعمل بفي يقال نظرت في الامر الفلاني وبمعنى الرأفة ويستعمل باللام يقال نظر الامير
لفلان وبمعنى الرؤية ويستعمل بالى قال الشاعر • نظرت الى من حسن الله وجهه • فيا نظرة

فيا نظرة

كادت علي وافق يقضي ثم قال ولا يمتنع حمل النظر المطلق يعني عن الصلة علي الرؤية يعني
بطريق الحذف والايصال انما الممتنع حمل الموصل بالي علي غيرها وبهذا تبين ان من وهم ان النظر
مطلقا او موصولا بمعني الرؤية فقد وهم قال الجوهري ونادمني فلان علي الشراب فهو نديمي

جاي

وندماني وجمع النديم ندام وجمع الندمان ندامي فالندمان بفتح النون مفرد وضميروا الجمع في
اسكوهم باعتبار انه اسم جنس يتناول الكثير كما في قوله تعالي وهو الذي ارسل الرياح بشرى
ومن وهم انه يجوز ان يكون بضم النون جمع نديم قياسا علي رغفان جمع رغيف فقد وهم لان
القياس لا يجري في اللغة قال الجوهري ويقال المنادمة مقلوبة من المدامنة لانه يدمن الشراب
مع نديمه لان القلب في كلامهم كثير ويرد عليه نعم ان القلب سايغ شايع في كلام العرب
الا ان ههنا مانع من الحمل عليه وهو استواء البنائين في التصرف قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تعالي من الصواعق وقراء الحسن من الصواقع وليس بقلب للصواعق لان كلا
البنائين سواء في التصرف واذا استويا كان كل واحد بناء علي حاله الختم والطبع الاثر
الحاصل عن نقش ويتجوز به في امور يقال ختمت كذا في الاستيثاق من الشيء والمنع
منه نظرًا الي ما يحصل من المنع بالختم علي الكتب والابواب ويقال ذلك ويعني به بلوغ
آخر شيء نظرًا الي انه آخر فعل يفعله في احراز الشيء ومنه قيل ختمت القرآن ويقال
ذلك لما يستدل به علي الشيء نظرًا الي ختم المناشير المستدل به علي منشيها كذا قال الراغب
في تفسيره والمراد ههنا من الختم المعني الاول ويجوز ان يراد المعني الاخير والاناء معروف
وجمعه آنية وجمع الآنية الاواني ومن دونها متعلق باسكوهم اي متجاوزًا عنها فان
دون مما اتسع فيه واستعمل في كل تجاوز حد الي حد وتخطي حكم الي حكم قال الله تعالي لا يتخذ
المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الي
ولاية الكافرين وذلك اسم اشارة الي البعيد ويقصد به اذا استعمل في الاشارة الي
القريب التعظيم والله العليم الخبير العظيم ٭ وَلَو نَفَخُوا مِنهَا نَزَوي مَيتٍ ٭

أَعَادَتْ اِلَيهَا الرُّوحُ وَانْتَعَشَ الجِسمُ ٭ النفخ الوش وضميرا الجمع للندمان علي التاويل المذكور
فيما سبق ومن في منها للتبعيض قال صاحب الكشاف لا يفهم احد من العرب من قول القائل
مسحت برأسه من الدهن ومن الماء ومن التراب الا معني التبعيض والثري في اللغة
التراب الندي والمراد ههنا مطلق التراب فاطلاق الثري عليه باعتبار ما يؤول اليه
والقبر مدفن الانسان والميت من فارق الروح والجسم والروح معروفان والتعريف
فيهما للعهد والمعهود ان روح الميت المذكور وجسمه فلا حاجة الي جعله بدلا عن المضاف اليه
كما سبق الي بعض الاوهام والاعادة الارجاع والانتعاش الارتفاع يقال انتعش العاثر
اذا نهض من عثرته ٭ وَلَو طَرَحُوا فِي فَيءِ حَايِطِ كَرمِهَا ٭ عَلِيلاً وَقَد اَشفَي لَفَارَقَهُ السَّقَمْ ٭
الطرح الرمي والفيء ما بعد الزوال من الظل قال الشاعر ولا الظل من برد الضحي تستطيعه ٭
ولا الفيء من برد العشي تذوق ٭ وانما سمي الفيء الظل فيئًا لرجوعه من جانب
الي جانب وقال ابن السكيت الظل ما نسخته الشمس والفيء ما نسخ الشمس وحكي ابو
عبيدة من رؤبة قال كل ما كانت عليه الشمس فزالت عنه فهو فيء وظل وما لم تكن عليه
الشمس فظل والحايط ما احاط بالبستان ذكره صاحب المغرب والضمير في كرمها للمدامة
والعليل فعيل بمعني مفعول والعلة المرض والواو في وقد اشفي حالية وقد حرف لا تدخل
الا علي الافعال ولها اربعة معان تحقيق وتقريب وتقليل وتوقع فالتي للتحقيق
تدخل علي المضارع نحو قد يعلم ما انتم عليه اي يعلم ما انتم عليه حقًا وعلي الماضي نحو لقد
خلقنا الانسان وكذا حيث جاءت بعد اللام فهي للتحقيق والتي للتقريب تختص بالماضي
نحو قول المؤذن قد قامت الصلوة اي قد حان وقتها ولذلك يحسن وقوع الماضي موقع
الحال اذا كان معه قد كقولك رأيت رجلاً قد عزم علي الخروج اي عازمًا عليه والتي للتقليل
تختص بالمضارع كقولهم قد يصدق الكذوب وقد يعثر الجواد اي ربما صدق الكذوب وربما
عثر الجواد والتي للتوقع تختص بالماضي قال سيبويه واما قد فجواب هل فعل لان السائل

ينتظر الجواب كذا في شذور الذهب لابن هشام والمناسب ههنا معنى التحقيق واشفى
من الشيء المريض على الموت اي اشرف عليه والضمير في فارقه للعليل وزيادة اللام في اوله
للتاكيد والسُقم والسَقم لغتان كالحُزن والحَزن معناه المرض • ولو قرّبوا من حانها مُقعَدًا
مَشَى • وَيَنطِقُ مِن ذِكرَى مَذَاقَتِهَا البُكْم • التقريب جعل الشيء قريبا وتعديته بمن وقد مر
معنى الحان والضمير فيها وفي مذاقتها للمدامة والمقعد من لا يقدر على نصب رجليه من
الاقعاد في رجل الفرس وهو ان يفترش جدا فلا ينتصب واما الاقعاد بمعنى بوجاي
مانده فلم اجده في الكتب والمشي جنس الحركة المخصوصة فاذا اشتد فهو سعي فاذا ازداد
فهو عدو كذا قال صاحب الكشاف في سورة البقرة والنطق التكلم ومن للتعليل كما في قول
امرئ القيس وذلك من نباء جاءني فذكرى قد مر تفسيره والمذاق والمذاقة بمعنى الذوق
يقال ذقت الشيء اذوقه ذوقا وذواقا ومذاقا ومذاقة والبكم جمع الابكم والبكم
اعتقال اللسان واصله فيمن يولد اخرس ذكره الراغب • ولو عَبِقَت بالشرق انفاسُ
طيبها • وفي الغرب مزكوم لعاد له الشم • عبق به الطيب بالكسر اي لزق به عبقا
بالتحريك وعباقية مثل ثمانية والشرق المشرق وهما اسمان لمطلع الشمس كالغرب
والمغرب اسمان لمغربها والمشرقان والمغربان مشرقا الشتاء والصيف ومغرباهما
والمشارق مطالع الشمس كل يوم حتى تعود الى المشرق الاول في الحول وشرقت الشمس
اذا طلعت واشرقت اذا اضاءت والشارق قرن الشمس والانفاس جمع نفس و
الطيب ما يطيب به والضمير للمدامة والمزكوم من له الزكام وهو داء معروف وقد مر
تفسير عاد وفاعله الشم وهو ادراك الروائح والضمير في له للمزكوم • ولو خُضِبَت مِن
كأسها كفُّ لامِسٍ • لما ضلَّ في ليلٍ وفي يدِهِ النجم • خضبت على صيغة المجهول والخضاب ما يختضب
به من الحناء وغيره والمراد به ههنا ما يقع على الكف من اشعة الكاس على التشبيه
وكلمة من لابتداء الغاية وقد مر تفسير الكاس والضمير للمدامة والكف معروفة قال

في نيل منح

مطلب في الفرق بين اللمس والمس

قال الواحدي قيل لطرف اليد الكف لانه يكف بها عن ساير البدن واللمس لصوق باحساس والمس
لصوق فقط ذكره النيشابوري في تفسير سورة آل عمران فلا اختصاص للمس باليد كما يوهم
ما وقع في الصحاح من تفسيره باللمس باليد وما في لما ضل نافية واللام زيدت للتاكيد والضلال
خلاف الهدى وضل عن الطريق ذهب الى غيره والليل معروف وتنكيره في سياق النفي افاد
العموم والواو في وفي يده حالية واليد اسم لهذه الجارحة المعروفة من المنكب الى رؤس الاصابع
والضمير لفاعل ضل وهو اللامس وتعريف النجم للعهد والمعهود البدر واراد به ههنا الكاس
على طريقة الاستعارة وقد مر وجه التشبيه • ولو جُلِيَت سرًّا على أكمهٍ غدا • بصيرًا ومِن
راوُوقِها يَسمَعُ الصُّمُّ • جليت على البناء للمفعول اي اظهرت وكشفت ونصب سرا
على الحالية والسر نقيض الجهر والاكمه الذي يولد اعمى وغدا من الغدو وهو للزمان غدوة
ثم عمم ذكره صاحب المغرب فنصب بصيرا على الحالية لا على المفعولية اذ لم يعرف مجيء غدا بمعنى
صار كاصبح والراووق المصفاة يقال راق الشراب يروق روقا اي صفا وروقته انا تروقيا
ومن تعليلية وبمعنى عليه راووق المدامة لما ذكروا انه يؤثر ذلك الصوت الحادث عند تصفيتها
في حاسة سمعهم ويزيل عنهم علة الصمم والصم جمع الاصم وهو من به الصمم والصمم اصله صلابة
من اكتناز الاجزاء ومنه قيل حجر اصم يسمى فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن
الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه يشتمل على هواء يسمع الصوت بتموجه • ولو أنَّ رَكبًا يَمَّمُوا تُربَ
أرضِها • وفي الركب مَلسُوعٌ لما ضرَّهُ السمُّ • الركب اصحاب الابل في السفر دون الدواب
وهم العشرة فما فوقها ومعنى تيمموا قصدوا ومنه التيمم والترب التراب والارض
معروفة وهي اسم جنس وحق الواحدة منها ان يقال ارضة ولكن لم يقولوا والضمير للمدامة
والواو في وفي الركب ملسوع حالية والملسوع من لسعته الحية او العقرب وتلسع
لسعا والضر ضد النفع والضمير للملسوع والسم بالفتح والضم واحد السموم القاتلة
وَلَو رَسَمَ الراقي حُرُوفَ اسمِهَا على • جبينِ مُصابٍ جُنَّ أبرَأَهُ الرَّسمُ • الوسم الاثر

ورسم الدار ماكان من اثارها لاصقا بالارض انمالم يقل ولو رقم مع المناسبة بينه وبين لفظ الوا في
وهو من يفعل الوقية لان الرقم اقوي من الرسم فاسناد التاثير اليه مع ضعفه اسناد
الي الرقم بالطريق الاولي بدون العكس وفي قوله حروف اسمها دون اسمها ايضا رعاية
لتلك النكتة فافهم والجبين فوق الصدغ وهما جبينان يمين الجبهة وشمالها ومن وهم انه
الجبهة فقد وهم والمصاب من اصابه مكروه جن بضم الجيم والتشديد صفة مخصوصة يقال
جن الرجل جنونا فهو مجنون ابرأها اي يجعل ذلك المصاب بريئا من الجنون وذلك الاسم
المذكور فالتعريف في الاسم للعهد • وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها • لانتكس من تحت
اللواء ذلك الرقم • الفوق ضد التحت واللواء بالمد واحد الالوية قال في المغرب اللواء
علم الجيش وهو دون الراية لانه شقة ثوب تلوي وتشد علي عود الرمح وهذا علي خلاف
ماذكره الامام السرخسي في باب مبعث السرايا من السير الكبير فانه قال ثمة اللواء
اسم لما لم يكن للسلطان فيكون في كل جيش واحد اذ قال في باب الرايات منه الراية
اسم لما يكون لكل قائد لجتمع الجماعة تحتها وعلي كلا التقديرين من وهم انه الراية فقد
وهم والجيش الجند يسيرون لحرب من جاشت القدر اذا غلت قال شمس الائمة السرخسي
في السير الكبير سمي الجيش جيشا لانه يجيش بعضهم في بعض لكثرة عددهم والرقم
والترقيم تعجيم الكتب وتنقيطه وتبيين حروفه وكتاب رقيم اي مرقوم فعيل بمعني فاعل
قال الشاعر سارقم في الماء القراح اليكم • علي بعدكم ان كان للماء راقم • كذا قال ياقوت
الحموي في معجم البلدان قوله من تحت اللواء اي الذين يتبعون ذلك اللواء فانه
يكني بالكون تحت شيء عن التبعية له ولا يخفي ما فيه من التعميم وما في المعني الحقيقي
الذي ذهب بعض الافهام اليه من التخصيص والمناسب للمقام هو الاول فتامل
تهذب اخلاق الندامي فتهتدي • بها لطريق العزم من لا له عزم • التهذيب كالتنقية
وتهذيب الاخلاق تطهيرها جذبها بتبديل القبيحة منها بالحسنة والاخلاق جمع
خلق

مطلب في الفرق بين الجبين والجبهة جامي

علم

112

خلق والخلق السجية وهي هيئة راسخة في النفس يكون مبداء لصدور الافعال منها بسهولة حسنة
كانت الافعال او قبيحة والندامي جمع ندمان وقد مر انه والنديم بمعني والفاء في فتهتدي تفريعية
وقد مر معني الاهتداء وتعديتها باللام والباء في بها سببية والضمير لفاعل تهذب وهو المدامة
والطريق كالسبيل والصراط في التذكير والتانيث اما في المعني فبينها فرق دقيق لطيف وهو
ان الطريق كل ما يطرقه معتادا كان او غير معتاد والسبيل من الطريق ما هو معتاد السلوك
والصراط من السبيل ما لا التواء فيه بل يكون علي سبيل القصد فهو اخص الثلثة ولا اشتباه
بلبس والعزم علي ما مر هو القصد علي امضاء ما اجمع عليه النفس • ويكرم من لا يعرف
الجود كفه • ويحلم عند الغيظ من لا له حلم • الكرم نقيض اللوم قال الامام المرزوقي في شرح
الحماسة والخصال المنكرة اذا اجتمعت سميت لوما والجود علي ما ذكره الامام الراغب في الذريعة
بذل المقتني ويقابله البخل والسخاء هيئة داعية للانسان الي بذل المقتنيات حصل معه البذل
او لم يحصل ويقابله الشح هذا هو الاصل وان كان كل واحد منها قد يستعمل في موضع الاخر وعدم
عرفان الجود كناية عن البخل البالغ نهايته واسناده الي الكف باعتبار انه مظهر البذل والحلم
الاناءة والغيظ الغضب الكامن وما في الصحاح من التقييد بان يكون للعاجز يرده قوله تعالي
والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس في مقام الترغيب والحث عليه فان العاجز عن
الاظهار لانه مضطر في كظمه بمعزل عن مقام الحث والترغيب وقيل الغيظ هيجان الطبع
بكون ما يكون علي خلاف رضاه ولذلك لا يطلق علي الله تعالي • ولو نال فدام القوم لثم اناءها •
لاكسبه معني شمائلها اللثم • النيل الاصابة يقال نال خيرا ينال اي اصاب واصله نيل ينيل
مثل تعب يتعب وقيل النيل هو وصول النفع اذا اطلق وان قيد يقع علي الضرر لان اصله
الوصول الي الشيء والفدام بكسر الفاء ما يوضع في فم الابريق ليصفي به ما فيه والفدام
بالفتح والتشديد مثله يقال فدمت علي فيه بالفدام فدما اذا غطيت ومنه رجل فدم اي
عيي ثقيل والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة لانهم القوام بامور النساء فاللفظ مفرد بدليل

في الفرق بين الطريق والسبيل والصراط

مطلب في الفرق بين الجود والسخاء

فدامها خ

انه يثني ويجمع ويوحد الضمير العايد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وقال صاحب المجمل
القوم جماعة الرجال دون النساء وواحد القوم امرء يقال قوم واقوام واقاوم جمع الجمع وقال
الجوهري والمرء الرجل ولا يجمع علي لفظه وقال صاحب الكشاف في سورة الحجرات وهو في الاصل
جمع قايم كصوم وزور في جمع صايم وزاير او تسمية بالمصدر عن بعض العرب اذا اكلت طعاماً
احببت قوما وابغضت قوماً اي قياماً واختصاص القوم بالرجال صريح في قوله تعالي
لا يسخر قوم من قوم عسي ان يكونوا خيرا منهم ولا نساء من نساء عسي ان يكن خيراً منهن
وفي قول زهير اقوم آل حصن ام نساء واما قولهم في قوم فرعون وقوم عاد هم الذكور
والاناث فليس لفظ القوم بمتناول للفريقين ولكن قصد ذكر الذكور وترك ذكر الاناث
لانهن توابع لرجالهن فكانه قصد بقوله فليس لفظ القوم الي الرد علي الجوهري في
قوله وربما دخل النساء فيه علي طريق التبعية لان قوم كل نبي رجال ونساء ثم انه جوز ههنا
ان يكون القوم في الاصل جمع قايم ورجحه علي احتمال آخر ذكره بقوله او تسمية بالمصدر
وقال في الفايق والتحقيق ان القوم في الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب علي الرجال
خاصة لقيامهم بامور النساء قال الفاضل التفتازاني في فصل الفاظ العام من التلويح
بعد ما نقل ما ذكر في الفايق وينبغي ان يكون هذا تاويل ما يقال ان قوما جمع قايم كصوم
جمع صايم والا ففعل ليس من ابنية الجمع انكارا لما شاع وذاع في كتب اللغة قال
الجوهري وجمع الصاحب صحب مثل راكب وركب وقال صاحب القاموس وهم اصحاب
وصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحب وقال النووي في تهذيب الاسماء و
تجمع صاحب علي صحب وراكب علي ركب واصحاب جمع صحب كفرخ وافراخ ثم ان في
القوم ثلثة اقوال الاول انه اسم جمع وهو الذي قدمناه والثاني انه جمع ليس له واحد من
لفظه وهو الذي ذكرناه ثانيا نقلاً عن صاحب المجمل والثالث انه جمع له واحد من
لفظه وهو الذي ذكرناه ثالثا عن صاحب الكشاف واللام القبلة تقول لثمت فاها

بالكسر

بالكسر اذا قبلتها وربما جاء بالفتح والفدم فاعل نال واللثم مفعوله ويجوز العكس ايضاً والضمير في
اناتها وشمائلها للمدامة والضمير البارز في اكسبه للفدم والمستتر للثم والكسب الجمع والتحصيل
يتعدي الي مفعولين اولهما ضمير الفدم وثانيهما معني شمائلها قال الجوهري كسبت الرجل
خيرا واكسبت الرجل مالاً فكسبه وهذا مما جاء علي افعلته ففعل وذكر الهروي عن ابن الاعرابي
يكسب بضم الياء وانشد فاكسب مالا واكتسبه حمدًا وفي التيسير الكسب الفعل بجر نفع او دفع
ضر ولهذا لا يوصف به تعالي والشمائل جمع شمال والشمال الخلق يَقُولُونَ لِي صِفْهَا وَأَنْتَ
بِوَصْفِهَا خَبِيرٌ أَجَلْ عِنْدِي بِأَوْصَافِهَا عِلْمُ اي يطلبون مني وصفها والمراد من الوصف ما يقوم
بها من المحاسن وما ذكر قبل هذا آثارها وخواصها ومن لم يفرق بينهما قال شرحت اوصافها
في الابيات السابقة فليقل ايضا بعض اوصافها المخصوصة ولا يخفي ما فيه قوله وانت بوصفها
خبير جملة حالية في مقام التعليل والخبير العالم والخبار الارض السهلة فيها جحر وخارو
اخبرت بالشي اخبارًا لانه تسهيل بطريق العلم والمخابرة ان يزرع علي النصف او الثلث او
نحوه والاكار الخبير والمخابرة المواكرة وذلك لتسهيل الزراعة واصل الباب السهولة واجل
بسكون اللام حرف جواب مثل نعم فيكون تصديقا للمخبر واعلامًا للمستخبر ووعدًا للطالب
فيقع بعد نحو قام زيد ونحو اقام زيد ونحو اضرب زيدا قال الاخفش الا انه احسن من نعم
في التصديق ونعم احسن منه في الاستفهام فاذا قال انت سوف تذهب قلت اجل وكان
احسن من نعم واذا قال اتذهب قلت نعم وكان احسن من اجل وههنا تصديق لقولهم انت
بوصفها خبير ووعد لهم ولا بعد في الجمع بين المعنيين المتناسبين خصوصًا في الاشعار
فانه يزيد لطفاً علي ما اوضحناه في رسالة معمولة في صحة الجمع بين معنيي المشترك
في استعمال واحد ثم انه قابل في الجواب قولهم بوصفها بقوله باوصافها وقولهم خبير بقوله
علم وزاد عليه قوله عندي الدال علي الثبوت وقدمه للدلالة علي الاختصاص ولا يخفي
ما هي في هذا كله من لطف المبالغة المناسبة للمقام صَفَاءٌ وَلَا مَاءٌ وَلُطْفٌ وَلَا هَوًا

فدامها في

اجل في

اختلاف الخطا باعتبار من
الاسباب وقال الحواشي
اصل الكسب صحيح

وَنُورٌ وَلَا نَارٌ وَرُوحٌ وَلَا جِسْمُ لا في المواضع كلها المشابهة بليس وخبرها محذوف يقول انها صفاء
ماء ولا ماء معها ولطف هواء ولا هواء معها ونور نار ولا نار معها وروح جسم ولا جسم معها يعني
انها صفاء متشكل ولطف متجسد ونور متصور وروح متجرد والمراد انها لاحظ لها من الكثافة
اصلاً ومن قال ان المراد ان تلك صفاء وليس هناك ماء فلا يكون ذلك الصفاء صفاء الماء
وهي لطف وليس هناك هواء فلا يكون ذلك اللطف لطف الهواء وكذلك هي نور وليس هناك
نار فلا يكون ذلك النور نور النار وهي روح وليس هناك جسم فلا يكون روحاً متعلقاً بالجسم
فقد اخل بحق الكلام فان كونه صفاء غير صفاء الماء من حيث انه لا يدل على تجرد ذلك الصفاء
عن المحل الموصوف به لا يفيد ما افاده كونه صفاء ماء مجرداً عن الماء من المبالغة في الخلو
عن شائبة الكثافة وكذا الحال في نظايرها والله اعلم مَحَاسِنُ تَهْدِي الْوَاصِفِينَ لِوَصْفِهَا
فَيَحْسُنُ فِيهَا مِنْهُمُ النَّثْرُ وَالنَّظْمُ محاسن خبر مبتدا محذوف اي هي محاسن وهذا اولى من
تقديرها لها محاسن والمحاسن جمع حسن على غير القياس والحسن ضد القبيح والهداية الدلالة
بلطف ومنه الهداية وخص ما كان دلالة بفعلت نحو هديته الطريق وما كان
من الاعطاء بافعلت نحو اهديت الهدية واما قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم
فعلى التهكم والفاء في فيحسن تفريعية وضميرا التانيث في الموضعين للمدامة وضمير الجمع
للواصفين وقيل اول ضميري التانيث للمحاسن ولا حسن فيه كما لا يخفى على من يحسن
التأمل والنثر والنظم صنفان معروفان من الكلام قال الراغب لتاليف الكلام خمس
مراتب الاولى ضم حروف التهجي بعضها الى بعض حتى يتركب منها الجمل المفيدة وهي النوع
الذي يتداوله الناس جميعاً في مخاطباتهم وقضاء حوائجهم ويقال له المنثور من كلامهم
والثالثة ان يضم بعض ذلك الى بعض فيقال له مبادي ومقاطع ومداخل ومخارج ويقال له
المنظوم والرابعة ان يجعل في اواخر الكلام مع ذلك تسجيع ويقال له المسجع والخامسة
ان يجعل له مع ذلك وزن مخصوص ويقال له الشعر وَيَطْرَبُ مَنْ لَمْ يَدْرِهَا عِنْدَ ذِكْرِهَا

وكاهيها

كمشتاق

كمشتاق نعم كلما ذكرت نعم قوله ويطرب عطف على ما عطف عليه قوله ويكرم ونظايره وقوله
يقولون وما يتعلق به جملة معترضة بين المعطوفين والاعتراض على ما ذكره الفاضل التفتازاني في
شرح الكشاف هو ان يؤتى في اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها
من الاعراب لنكتة سوى رفع الابهام هكذا ينبغي ان يلاحظ هذا المقام ولا يلتفت الى ما سبق
الى بعض الافهام من خرافات الاوهام والطرب خفة تصيب الانسان من شدة حزن او سرور
وغلب استعماله في الثاني وهو المراد ههنا والدراية العلم والضمير ان للمدامة والشوق والاشتياق
نزاع النفس الى الشيء ونعم بالضم اسم امراة كذا قيل وعزي الى الصحاح ولم اجد فيه وعندي
انه نعم بالفتح وهو الابل خاصة بخلاف الانعام فانها لانواع المواشي ثم انه قد يذكر ويؤنث هذا كله
مذكور في درة الغواص في اوهام الخواص للحريري رحمه الله رحمة وَقَالُوا شَرِبْتَ الْإِثْمَ كَلَّا وَإِنَّمَا
شَرِبْتُ الَّتِي فِي تَرْكِهَا عِنْدِيَ الْإِثْمُ اي قال لي الغافلون عن حقيقة الحال شربت الخمر وارتكبت
الاثم اي الذنب فان الاثم يطلق على الخمر باعتبار كونها سبباً له قال الشاعر شربت الاثم حتى
ضل عقلي الا الخمر التي في تركها اي ترك شربها الاثم وفي اضافة الترك الى نفسها في مقام الاضافة
الى شربها اشارة الى انها ليست الا للشرب وعندي اي في معتقدي ومذهبي من قولهم هذا عند
ابي حنيفة هَنِيئًا لِأَهْلِ الدَّيْرِ كَمْ سَكِرُوا بِهَا وَمَا شَرِبُوا مِنْهَا وَلَكِنَّهُمْ هَمُّوا هنيا من هنوء الطعام
او الشراب يهنؤ هناء وهناءة فهو هني ومنه هني المشتهى في التركي في اللحم المطبوخ قال
الجوهري وكل امر ياتيك من غير تعب فهو هني صفة مصدر محذوف اي ليشرب اهل الدير شرباً
هنياً لهم والدير معبد النصارى وكم خبرية حذف مميزها اي كم مرة سكروا بتلك المدامة والحال
انهم ما شربوا منها ولكنهم قصدوا قصداً كاملاً وقد مر فيما سبق ان الهم فوق الارادة دون العزم
ومن لم يفرق بينهما لم يصب وَعِنْدِيَ مِنْهَا نَشْوَةٌ قَبْلَ نَشْأَتِي مَعِي أَبَدًا تَبْقَى وَإِنْ بَلِيَ الْعَظْمُ
يعني ان السكر من تلك المدامة حاصل قبل تعلقي بالبدن والناشي الحدث الذي جاوز حد الصغر
فالمراد من النشاة حدوث البدن ويرشد اليه المقابلة ببلى العظم فمن وهم ان معناه قبل وجودي

اليه عاقبته ومنتهاه ثم استعمل في كل تامل سواء كان نظراً في حقيقة الشيء واجزائه او سوابقه
واسبابه او لواحقه واعقابه وان كان الاشتقاق يدل على النظر في الادبار والعواقب خاصة
ولو كان من عند غير الله لا يذهب عليك انه ينتظم كونه من عند الملك والجن ممن قال في تفسيره
ولو كان كلام البشر فقد قصر لوجدوا فيه اختلافا كثيرا من جهة الفصاحة والبلاغة
وانما قال كثيرا لان الاختلاف واقع في القرآن فان بعضه فوق بعض في الاشتمال على انواع
المزايا المتعلقة بالبلاغة وذلك لعدم مساعدة المقام فلا يورث قصوراً في بلاغة الكلام
فانه صرح فيه بعجز غيره تعالى عن اتيان كلام على هذا النظام ولما اتجه ان يقال لما كان العجز
شاملا للملك فما وجه تخصيص الثقلين بالذكر في قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن
اشار الى الجواب عنه بقوله وعدم ذكر الملك مع الثقلين لا لانه قادر على الاتيان
بمثله بل لان الفعل المذكور وهو التصدي لمعارضة كلام الله تعالى مما لا يليق بشانه
فلا يناسب ان ينسب اليه فان الملائكة معصومون لا يفعلون الا ما يؤمرون **تتمة**
كان التحدي اولا بالاتيان بمثل كل القرآن بقوله تعالى فأتوا بحديث مثله ثم اخبر عن عجزهم
عن ذلك بقوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن الآية ثم بعشر سور مثله بقوله تعالى
فأتوا بعشر سور مثله ثم لما ظهر عجزهم عنها ايضا تحداهم بسورة بقوله تعالى بسورة من مثله
وهذا ابلغ الزام واتم قطع لاهل الخصام **فائدة** الضمير في مثله يعني في قوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله للمنزل لا للمنزل عليه كما سيأتي
والمعنى ان كنتم في شك مما انعمنا على عبدنا المحسن استعداده في كمال العبودية فيه اشارة
الى الحكمة في ذكر المنزل عليه والى النكتة في التعبير عنه بعبدنا بانعام الوحي من نعمة
القرآن في انه من عندنا فادعيتم ان معارضته بايراد المثل مقدور للبشر على ما افصح عنه
قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا فأتوا بسورة
من مثله اي من مثل المقدور للبشر في زعمكم وقد افصح عن هذا المعنى في التحدي بعشر

قف تأمل

سور

سور بقوله مفتريات ولولا القصد الى هذا لكان الظاهر ان يقال بمثل سورة منه ورجوع الضمير
يعني في قوله من مثله للمنزل عليه لا يساعده المقام لما عرفت فيما تقدم ان المقام مقام توسيع
دائرة التحدي حيث تنزل من التحدي بكل القرآن الى التحدي بعشر سور ثم الى التحدي بسورة
فلا يناسبه التضييق باعتبار شرط زائد هنا وهو ان يكون الآتي به اميا ولا يناسبه سياق
الكلام وذلك لان الحديث في المنزل لا في المنزل عليه وهو مسوق اليه ومربوط به
فحقه ان لا ينفك عنه برد الضمير الى غيره وايضا قوله تعالى وادعوا شهداءكم من دون
الله بمنزلة وادعوا من استطعتم من دون الله في قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فأتوا
بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فهو امر بان يستعينوا
بكل من يعينهم في ذلك فلا وجه للاشتراط المذكور لان الرخصة في الاستعانة من غير
الامي تبطل فائدة التضييق بالاشتراط المذكور وايضا لا بد من قيد المماثلة بين المنزل وبين
المأتي به وعلى تقدير عود الضمير المذكور الى المنزل عليه يلزم ان يكون الكلام خلواً عن ذلك
القيد المهم وهذا ما اشار اليه بقوله فيه ترك المهم المرعي في سائر التحدي فيه اشارة الى
وجه آخر لرجوع الضمير الى المنزل وذلك لان القرآن يفسر بعضه بعضا فالمحتمل في بعض المواضع
يحمل على المتعين في موضع آخر فتدبر وايضا لا يتم الاستدلال على ان القرآن كلام الله تعالى ح
اي على تقدير رجوع الضمير الى المنزل عليه اذ الثابت ح ان القرآن ليس بكلام المنزل [عليه]
ولا يلزم من عدم كونه كلامه ان يكون كلام الله تعالى لجواز ان يكون كلام شخص آخر
وهذا ما اشار اليه بقوله لجواز ان يكون القرآن كلام غيره اي ولا يتجه هذا على تقدير
رجوع الضمير الى المنزل لعدم التعرض لجانب المنزل عليه ح **فريدة** امر السجود
للملائكة المذكور في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم كان كرامة لآدم عليه السلام
بدليل قوله تعالى حكاية [عن ابليس] ارأيتك هذا الذي كرمت علي وانا خير منه وتلك الكرامة لاولاده
كانت من جهته فنبه على ذلك ولقد كرمنا بني آدم حيث عبر عنهم بنسبتهم الى آدم ثم

باتيانه

اشارة الي ان منشاء الكرامة تلك الجهة وفيه اي وفيما ذكر اثبات الكرامة لادم عم بطريق
الدلالة ومن ذهب عليه هذه الدقيقة الانيقة فسر بني آدم في قول صاحب المواقف بنوع
الانسان ليتناول آدم عليه السلام ولا يخفي لطف التغليب في بني آدم عم يعني ان المراد
اولاد آدم عم الا انه غلب الذكور علي الاناث لاصالة جانبهم في الكرامة فابهم اراد التكريم
المشترك بين افراد ذلك الجنس لما ابهم في جهة التكريم للتعظيم واتي بالتعميم في جانب المكرم
حيث ذكره بصيغة الجمع النص في التكثير دون اسم الجنس المحتمل للقليل والكثير تضمن اول
الكلام وآخره المبالغة فكان احري ان يصدر الكلام باداة التاكيد مرة بعد اخري قيل ومن
جملة كرامته ان كل حيوان يتناول طعاما بفمه الا الانسان فانه يدفعه اليه بيده وفيه نظر
لان بعض الحيوانات الخسيسة كالقردة تشاركه فيما ذكر فلا يصلح كرامة ولا خاصة له ثم قال
وحملناهم في البر والبحر حتي لم تخسف بهم الارض ولم يغرقهم الماء او حملناهم علي الدواب
والسفن ورزقناهم من الطيبات من ضروب الملاذ وفنون النعم ما لم نجعله لواحد من
من ساير الحيوانات وفضلناهم تفضيلا مشتركا كذلك علي كثير ممن خلقنا تفضيلا بالشرف
والكرامة اتي بالتاكيد ههنا اهتماما لكونه معنويا بخلاف تلك الجهات الثلث ولان
الاحكام المذكورة من شواهد هذا الحكم فكان شهادتها تاكدت بعضها ببعض فظهر اثر
تلك الشهادة في الدعوي ولما كان سياق الكلام في النعم المشتركة بين افراد الانسان
شريفها وخسيسها لما نبهت عليه فيما تقدم ظهر وجه تخصيص الحكم المذكور بالكثير في جانب
المفضل عليه فان كل فرد من افراد الانسان غير مفضل علي جميع ما عداها اي ما عدا
افراد الانسان وذلك ظاهر فلا دلالة فيه اي في التخصيص المذكور علي عدم تفضيل
جنس الانس علي جنس الملك لان في تفضيل جنس علي جنس آخر لا حاجة الي تفضيل
جميع افراد الاول علي جميع افراد الثاني بل يكفي تفضيل فرد من الاول علي جميع افراد
الثاني وبهذا التفصيل انكشف وجه اندفاع وهم صاحب الكشاف وانفتح فساد ما قيل

الارواح السماوية العلوية [margin]

ثم انا نبهناك [margin]

قائله القاضي [margin]

في دفعه

في دفعه ولا يلزم من عدم تفضيل الجنس عدم تفضيل بعض افراده ولك ان تقول لا بد من التخصيص
المذكور اخراجا للمفضل عن جملة المفضل عليه فلا دلالة فيه علي محل الخلاف بين الفريقين
تتمة المسئلة يعني مسئلة تفضيل البشر علي الملك مختلف فيها بين اهل السنة
والجماعة منهم من ذهب الي تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس رضه واختيار الزجاج
علي ما نقله في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر افضل مطلقا ثم الرسل
من الملائكة علي من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة علي عموم البشر وهذا
ما عليه اصحاب ابي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من فضل الكمل من نوع
الانسان نبيا كان او وليا ومنهم من فضل الكمل وبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر
ثم الكمل الكمل منهم ثم عموم الملائكة علي عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي
وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه قال صاحب الكشف شارح الكشاف
هذه المسئلة ومسئلة التفضيل ليستا مما يتبع الائمة المذاهب الي احد طرفيها اذ لا يرجع الي
اصل في الاعتقاد ولا يستند الي قطعي بعد ان سلم من الطعن هاوما يخل ينبغي بنظم في المسئلتين
لا يجد حدسية الريب في ان القرآن كلام الله تعالي منزل من عنده انما يزول بعجز جنس
البشر اميا كان او غير امي عن اتيان مثله لا بعجز الامي فقط لان عجزه لا يستلزم
عجز غيره فتمام الكلام يعني قوله تعالي وان كنتم في ريب مما نزلنا علي عبدنا فأتوا
بسورة من مثله في مقام التحدي علي تقدير رجوع الضمير في مثله الي المنزل دون
المنزل عليه ولما استشعر ان يقال انه عم كان اميا فيكفي في تمام التقريب عجز
الامي عنه تدارك دفعه بقوله وكونه عليه السلام اميا لا يجدي لاحتمال ان يتعلمه
من غير الامي فعجز الامي عنه لا يكون دليلا علي كونه منزلا وهذا الاحتمال مما تمسكوا به
وجعلوا ذريعة للدخل فيه علي ما نطق به نص الكتاب وهو قوله تع ولقد نعلم انهم يقولون
انما يعلمه بشر فلا وجه لما قيل قائله صاحب الكشاف وتبعه الامام البيضاوي
والرد الي المنزل اوجه لما عرفت

والرد الي المنزل اوجه لما عرفت انه لا وجه للرد الي المنزل عليه **لائحة قدسية**
المراد من الامام الذي يدعي الاناس يوم القيامة المذكور في كلام الله تعالي كتاب الاحكام
لا كتاب الاعمال كما سبق الي بعض الاوهام قال الله تعالي يوم ندعو كل اناس بامامهم اي
كل جماعة من الانس بمن ائتموا به من كتاب قال ابن زيد المراد منها الكتاب المنزل
عليهم اي يدعي كل اناس بكتابه الذي كان يتلو، فيدعي اهل التورية بالتورية و اهل
الانجيل بالانجيل و اهل القرآن بالقرآن لقوله تعالي في سورة الجاثية كل امة تدعي الي
كتابها دل علي هذا علي ان المراد من الامام الكتاب فاندفع احتمال ان يراد به النبي عم
او المقدم في الدين و المدعي الي كتاب الاعمال [الاحكام] كل واحد من الانس لا كل جماعة منه
لعدم الاشتراك بين الاثنين في كتاب واحد وكلمة الي صلة المتروك لا صلة المذكور
تقديره تدعي منسوبة الي كتابها لم يرد ان ههنا محذوفا بل اراد بتقدير الكلام تصوير
المعني علي طريق التضمين اذ لا دعوة الي كتاب الاحكام يوم القيمة من الحلال والحرام
واما ما قيل في هذا المقام الامام جمع ام كالخفاف جمع خف والحكمة في ذلك اي في
الدعوة بامهاتهم اجلال عيسي عم واظهار شرف الحسن والحسين رضه وان لا يفتضح اولاد
الزنا فكان هذا القائل غافل عن معني الاناس والامة فان المدعو بامه كل واحد من
الانس لا كل جماعة منه وقد ثبت في الصحيحين من الحديث ما يدل علي ان الناس
يدعون في الآخرة باسمائهم واسماء آبائهم وعن بديع الكلام وايضا كتاب الاعمال يؤتي
بهم علي ما افصح عنه قوله تع فمن اوتي كتابه بيمينه فاولئك يقرأون كتابهم لا انهم يأتون
اليه **سانحة قدسية** الدنيا ظاهر والآخرة باطن قال الله تعالي يعلمون ظاهرا
من الحيوة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون كان الظاهر ان يقال وهم عن باطنها
غافلون فكان العدول عنه الي ما ذكر للاشارة الي ان الآخرة باطن الدنيا قال
بعض الكمل ع در ان روز اجسام در ارواح گم شد ع چنانچه امروز ارواح در اجسام

گم شد

گم شد ع وقد لوح جلال الدين قدس سره العزيز الي هذا المعني في قوله ع پوستين چون
بازگونه بر کند ع کو بهر از پیچ وازین بر کند ع ولعلك اذا تأملت فيما اشرنا اليه ينكشف
لك وجه الجواب عن سؤال من قال ان لم يكن البصير في هذه الدار معادا في دار الآخرة
بعينه اي ببصره يلزم ان لا يكون ~~المعاد~~ المعدوم معادا بعينه واللازم خلاف مذهب اهل
الحق ولقد اخبر الله تع في كلامه القديم عن ثبوت المعدوم حيث قال حكاية عن بصير حشر اعمي
قال رب لم حشرتني اعمي وقد كنت بصيرا وذلك لحكم ما اشار اليه من الانقلاب فلا نقصان
في المعاد كما لا يخفي علي ذوي الالباب **لائحة قدسية** لا تأييد في القول المذكور يعني قوله تع
لم حشرتني اعمي وقد كنت بصيرا لما قيل ان المراد من الاعمي في قوله تع ونحشره يوم القيمة
اعمي اعمي البصر دون القلب القائل هو الامام البيضاوي في تفسيره لما عرفت ان في
ذلك اليوم يظهر البصيرة ويستتر البصر فمن لا بصيرة له في الدنيا يري اعمي في الآخرة
وكان ذلك القائل غافل لم يتأمل في قوله تع فانها لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي
في الصدور قالوا لما نزل قوله تع ومن كان في هذه اعمي فهو في الآخرة اعمي جاء عبد الله بن
ام مكتوم الي رسول الله عليه السلام وقال يا رسول الله انا في الدنيا اعمي افأكون في الآخرة
اعمي فانزل الله تع فانها لا تعمي الابصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور فان دلالته
علي فساد ما ذكره في غاية الظهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور **سانحة قدسية**
ما ورد في كلمة الكملة من ان الحشر روحاني وكذا اللذة والالم في تلك الدار روحانيان
قال القاشاني في تفسير قوله تع ولعذاب الآخرة اشد وابقي وانما كان عذاب الآخرة
اشد لكونه روحانيا ليس بانكار لما هو من ضروريات الدين والحشر الجسماني من
ضروريات دين الاسلام وكذا العذاب الاليم في الجحيم والنعيم المقيم في دار الخلد الجسمانيين
من الضروريات لان الروح عندهم جسم لطيف لا جوهر مجرد كما قاله الفلاسفة فحصرهم
الحشر في الروحاني انكار للحشر الجسماني بخلاف حصر المشايخ الرباني لما عرفت ان الروح

عندهم جسم محشر حشر جسماني لائحة قدسية الروح من عالم الامر ان الله تعالى خلق العوالم
الكثيرة كما جاء في الخبر بروايات مختلفة تكثيرها لكن جعلها محصورة في العالمين وهما عالم الخلق
وعالم الامر كما قال الله تعالى الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين على ما اشير اليه
في قوله تع ويسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي عبّر عن عالم الدنيا وهو ما يدرك
بالحواس الخمس الظاهرة بالخلق وعبّر عن عالم الآخرة وهو ما يدرك بالحواس الخمس الباطنة
وهي العقل والقلب والسر والروح والخفا بالامر عالم الامر هو الاوليات العظايم
التي خلقها الله تعالى للبقاء من الروح والعقل والقلم واللوح والعرش والكرسي والجنة
والنار سمي عالم الامر امرًا لانه تعالى اوجده بامر كن من لا شيء بلا واسطة شيء قال
الله تع خلقتك من قبل ولم تك شيئًا لما كان قديمًا فما كوّن بالامر القديم كان باقيا وان
كان حادثا وسمي عالم الخلق خلقًا لانه اوجده بالوسايط من شيء امر الله قال الله تعالى وما
خلق الله من شيء ولما كان خلقه بالوسايط كان المخلوق اي جميع ما في عالم الخلق فانيا
كل شيء هالك الا وجهه فان لكل شيء وجه باق وهو ملكوت ذلك الشيء ولكل شيء
ملكوت اي حظ من عالم الامر لا يتطرقه الفناء لانه محفوظ بالقدرة الكاملة على ما
اشار اليه بقوله اذ بيده ملكوت كل شيء اعلم ان الروح الانساني وهو اول شيء تعلقت
به القدرة جوهرة نورانية ولطيفة ربانية من عالم الامر وهو الملكوت الذي خلق
من لا شيء وعالم الخلق هو الملك الذي خلق من شيء قال الله تعالى اولم ينظروا في ملكوت
السموات والارض وما خلق الله من شيء فمعنى اي لما تقرر ما تقدم بيانه ظهر هذا المعنى
كون الروح من امر انه من عالم الامر والبقاء لا من عالم الخلق والفناء اعلم ان روح
محمد عليه السلام اول باكورة اثمرها الله تعالى بالايجاد من شجرة الوجود واول شيء تعلق
به القدرة شرفه بتشريف اضافته الى نفسه تعالى فسماه روحي كما سمي اول بيت
من بيوت الله تعالى وضع للناس ببيت الله وشرفه بالاضافة الى نفسه ثم حين اراد

ان آدم عليه السلام سوّاه ونفخ فيه من روحه اي من الروح المضاف الى نفسه وهو
خلق روح النبي عليه السلام فكان روح آدم عم من روح النبي عم فهو اب الارواح
كما ان آدم عم اب الاشخاص قال صلى الله عليه وسلم كنت نبيا وآدم بين الماء والطين
وهذا احد اسرار قوله عم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة سانحة قدسية
انت حيوان بجسدك الكثيف مظهرك ظاهر عالم الحركة يعني مظهر الحس المسمى بعالم الملك
ملك بجسمك اللطيف مظهرك باطن عالم الحركة يعني مظهر الخيال المسمى بعالم الملكوت
انسان بجوهرك النظيف عن كدورات عالم الكون والفساد ومظهرك عالم السكون
يعني مظهر العقل المسمى بعالم الجبروت اما جسدك الكثيف فهو الهيكل المحسوس
المركب من العناصر الاربع واما جسمك اللطيف فذاك الروح الذي يقبضه ملك
الموت اذا جاء الاجل واما جوهرك النظيف فتلك النفس المجردة التي يتوفاها الله تع
حين يفارقك عن الدنيا ذكر الخطيب ابو بكر عن مالك بن انس رضه ان ملك
الموت يقبض الروح والله تعالى يتوفى الانفس حين موتها ذكر في التذكرة يعني
الامام القرطبي ان الروح جسم لطيف مشابك للاجسام المحسوسة يجذب ويخرج
يعني عن البدن وفي اكفانه يلف ويدرج وبه الى السماء يعرج فيفتح باب السماء
للسعيد ولا يفتح للشقي فيرد الى اسفل سافلين لا يموت ولا يفنى وهو مما له اول و
ليس له آخر وهو بعينين ويدين وانه ذو روح طيب وخبيث وهي صفة الاجسام
لا صفة الاعراض وهذا غاية في البيان ولا عطر بعد عروس هذا اصح ما قيل
فيه وقد اختلف الناس فيه اختلافا كثيرا وهو مذهب اهل السنة والجماعة
وكل من يقول ان الروح يموت ويفنى فهو ملحد وكذا من يقول بالتناسخ الى
هنا كلامه واذا انكشف لك حال الروح فقد وقفت على عالم البرزخ واحوال
القبر وما فيه من الالم واللذة الجسمانيتين والجلي عندك وجه كونه روضة

من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكان عندك حل شبهات المنكرين على طرف الثمام **تتمة**
لما عرفت حقيقة الروح الانساني فقد وقفت على سر المعراج الجسماني يعني علمت انه لا يلزم ان
يكون بالجسد الكثيف والهيكل المحسوس وانكشف لديك وجه قول عائشة رضه ما فقد جسد محمد
ليلة المعراج ولكن عرج بروحه هكذا ذكر الحديث في الكشاف ومن غفل عن آخره يعني قوله
ولكن عرج بروحه والغافل الفاضل سعد الدين نعسف في تأويله ذكر في شرح العقايد حيث
قال والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعًا
ولا خفاء في ان ما ذكر في آخر الحديث لا يحتمل هذا التأويل **سانحة قدسية** والموت والحيوة
من مخلوقات عالم الملكوت قال الله تعالى الذي خلق الموت والحيوة والخلق ههنا غير مقابل
للامر بل على المعنى اللغوي العام ولكل منهما صورة مثالية في ذلك العالم بها يرى ويشاهد
يشاهده من يغيب عن عالم الملكوت ومن سلخ عن البدن ولقد جاء في الخبر عن خير البشر
ان الموت يؤتى يوم القيمة وينظر اليه اهل المحشر في صورة الكبش ويذبح بدلمة يحيى عم بين يدي
محمد عليه السلام ومن هنا انكشف وجه التعبير عن ادراكه عن ادراك الموت ومعرفته بالذوق
في قوله تع لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى دون ساير اسباب الادراك من الحواس
واندفع الاشكال عن اتصال الاستثناء اذ اي على تقدير التجوز المذكور في الذوق يكون المعنى
لا يعرفون فيها الموت الا الموتة الاولى ولا تكلف فيه ومن لم يذق هذا كصاحب الكشاف والامام
البيضاوي ومن تبعهما تكلف في توجيه الاستثناء المذكور حيث قال اريد ان يقال لا يذوقون
فيها الموت البتة فوضع قوله الا الموتة الاولى موضع ذلك لان الموتة الماضية محال ذوقها
في المستقبل فهو من باب التعليق بالمحال كانه قيل ان كانت الموتة الاولى يستقيم ذوقها في
المستقبل فانهم يذوقونها **تتمة** لكل شيء من عالم الملك جوهرا كان ذلك الشيء او عرضًا
حقيقة بها يكون الشيء ذلك الشيء ولكل حقيقة من تلك الحقايق صورة مثالية بها ترى تلك
الحقيقة وتشاهد في عالم الملكوت وهو عالم المثال وعالم الغيب ومن امعن في سر هذا

المقال

المقال فقد اذعن حكم رؤية الاعمال فان لها صورًا مثالية في عالم الملكوت على ما ورد في الخبر عن
خير البشر وقالوا في تفسير قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم من ان المؤمن اذا
خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا ويقول انا عملك الصالح
طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تع يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدًا
اي ركبانا وقد قال عم عظموا ضحاياكم فانها على الصراط مطاياكم وان الكافر اذا خرج من
قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحًا فيقول انا عملك الفاسد طالما
ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تع وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتبين
عنده ان قوله تعالى ليروا اعمالهم صدر من يوم يصدر الناس اشتاتا على حقيقته وكذا قوله تع
يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرًا ومن صرفه عن ظاهره كصاحب الكشاف والامام
البيضاوي ومن حذى حذوهما وقال في تفسير ليروا جزاء اعمالهم وقال في تفسير
الثانية جزاء ما عملت من خير لم يكن في رؤية العمل على بصيرة وروية **سانحة قدسية**
لكل شيء في عالم الملك لسان ملكوتي لكل ذرة من ذرات الموجودات في عالم الشهادة
لسان من عالم الغيب لا يراه البصر ولا يسمع صوته الروحاني الاذن به اي بذلك اللسان
نطق الحصى في يد النبي عم ونطق السموات والارض حين قالتا اتينا طائعين وبه
اي بذلك اللسان يشهد اجزاء الانسان عليه يوم الجزاء ويقولون انطقنا الله الذي
انطق كل شيء حين يقولون لجلودهم لم شهدتم علينا ويحدث الارض عما حدث عليها
كما قال الله تعالى يومئذ تحدث اخبارها بنطقها الله تعالى بما كان فيها ويسبح الاشياء
كما قال الله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده اي تحمده على نعمة الايجاد والتربية ونحن على وجه
يليق بشانه منزها له تعالى عن شين النقص والقصور بعضه اي بعض حمد الشيء
يسبح بلسان الشهادة وذلك ظاهر وبعضه بلسان الغيب ولذلك اي ولكون تسبيح
بعض الاشياء بلسان الشهادة ومن شانه ان يكون مسموعًا لم ينف السماع بل نفى

سبحهم

الفقه حيث قال ولكن لا تفقهون تسبيحهم ومن لم يفقه هذه الدقيقة زعم ان الانسب بحقيقة التسبيح
لا تسمعون والذكر القلبي المنقول عن اصحاب القبول بذلك اللسان كما لا يخفي علي ارباب العرفان
لائحة قدسية اسند الختم في قوله تعالى اليوم نختم علي افواههم الي نفسه دون الكلام والشهادة
في قوله وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم دفعاً لوهم الاجبار واظهارا لتوسيط الاختيار بعد

اظهارا بان التوبيخ

الاقدار علي النطق والتكلم علي ما نطق به قوله تع انطقنا الله الذي انطق كل شئ فلا مساغ
للتأويل بظهور اثار المعاصي عليها ودلالتها علي افعالها ولما كان كلام الايدي اقرارا علي
الغير المنكر نزل تصديق الارجل اياها منزلة الشهادة فعبر عن تكلمها بالشهادة وفي الحديث
يقول العبد يوم القيمة اني لا اجيز شاهدا علي الا من نفسي فيختم علي فيه فيقال لاركانه انطقي
فينطق باعماله ثم يخلي بينه وبين الكلام فان قلت اليس معني قولهم انطقنا الله الذي
انطق كل شئ في جواب جلودهم حين قالوا لم شهدتم علينا ما نطقنا باختيارنا فينا في قدمته
من عدم اسناد التكلم والشهادة الي نفسه لدفع وهم الاجبار قلت ذلك وهم سبق الي بعض
الفهم يعني الامام البيضاوي وليس الامر كذلك كما وهمه بل المعني انه تع امرنا بذلك
وكفي ذلك بالاعتذار والظاهر ان قولهم لم شهدتم علينا سؤال تعجب لا سؤال توبيخ كما
توهم وبني عليه السؤال المذكور يشهد لذلك زيادة قوله الذي انطق كل شئ فانه علي
تقدير الجواب عن سؤال التوبيخ يكون تلك الزيادة ضايعا انما الحاجة اليه علي تقدير
الجواب عن سؤال التعجب فان قلت اليس الختم يأبي عن هذا السؤال قلت يختم ثم
يخلي بينه وبين الكلام علي ما ورد في الخبر وقد قدمنا بيانه فتذكر لائحة قدسية
المنفي في قوله تع لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان سؤال استفسار لا مطلق السؤال
دل علي ذلك تعديته بعن فان السؤال اذا تعدي الي ثاني مفعوليه بعن يتعين معني
الاستفسار فلا ينافي ذلك النفي اي نفي السؤال في القول المذكور ما في قوله تعالى
اكذبتم باياتي ولم تحيطوا بها علما من الاثبات اي اثبات السؤال لانه سؤال توبيخ

وتقريع

وتقريع لا سؤال استفسار واستخبار واما التوفيق بان المنفي هو السؤال عن الذنب نفسه و
المثبت هو السؤال عن الباعث عليه اختار الامام البيضاوي هذا التوفيق وايده بقول
ابن عباس رضه لا يسئلون هل عملتم كذا وكذا بل يسألون لم عملتم كذا لا يجدي في التوفيق بين القولين
المذكورين لان قوله تع اكذبتم باياتي صريح في السؤال عن نفس الذنب نعم يجدي في التوفيق
بين القول الاول وقوله تع فوربك لنسألنهم لائحة قدسية اثبت السؤال في قوله تع واقبل
بعضهم علي بعض يتساءلون وذلك عقيب نفخة البعث قبل ان يطوي السماء كطي السجل كما هو الظاهر
من قوله تع ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من نهار يتعارفون بينهم ومن قوله تع يتخافتون بينهم
ان لبثتم الا عشرا فلا ينافي انتفائه اي انتفاء السؤال لانه بعد ما صار السماء كالمهل والجبال
كالعهن علي ما نطق به قوله تع يوم يكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن ولا يسأل حميم حميما
فان قيل ما ذكرته يخالف لما قيل ان التناكر يكون عند النفخة الاولي فاذا كانت الثانية قاموا
فتعارفوا وتسألوا ولما قيل ان عدم السؤال عند النفخة والسؤال بعد المحاسبة او دخول اهل
الجنة الجنة واهل النار النار قلت ما ذكروا انما هو عن عقل واعتبار وما ذكرته عن نقل واخبار
فعليك الاعتبار ثم الاختيار تتمة لا يتعارفون كما يحشرون كما زعمه من قال القائل الامام
البيضاوي وذلك عند خروجهم من القبور دل علي ما قلنا من ان تعارفهم يتأخر عن اول
الحشر قوله عليه السلام الامر اشد من ان ينظر بعضهم الي بعض في جواب عايشة رضه اذ سمعت
قوله عم يحشر الناس حفاة عراة غرلا فقالت الرجال والنساء ينظر بعضهم الي بعض والحديث
رواه البخاري ومسلم والنسائي وابن ماجه وذلك ان هول البعث ودهشة المحشر لما كان
مانعا عن النظر فلان يكون مانعا عن التعارف الذي يتوقف عليه اي علي النظر اولي
ذكر في التذكرة عن ابي هريرة رضه انهم يوقفون عراة حفاة غرلا مقدار سبعين عاما وفي
الجواب المذكور يعني جواب النبي عم عن سؤال عايشة رضه دلالة علي انهم يكسون عند
التعارف لانه لا يجدي بدونه وقد فهم ذلك اي انهم يكسون بعد ما يحشرون عراة

بينهم

قائله صاحب الكشاف

قائله الامام البيضاوي

من حديث رواه مسلم في صحيحه حيث قال عن ابن عباس رضه قام فينا رسول الله عم بموعظة فقال
صدر الحديث يا ايها الناس انكم تحشرون الي الله حفاة عراة غرلا كما بدانا اول خلق نعيده وعدا
علينا انا كنا فاعلين الا وان اول ناس يكسي يوم القيمة ابراهيم عم لائحة قدسية يوم التلاق
يوم القيمة قال الله تعالي لينذر يوم التلاق يوم هم بارزون ظاهرون لا يواريهم شيء من اواكمة جبل
او بناء لان الارض يومئذ قاع صفصف ولا لباس لانهم عراة كما جاء في الحديث في رواية البخاري ومسلم
والترمذي عن ابن عباس قال سمعت رسول الله يقول انكم ملاقوا الله حفاة عراة غرلا ومن ههنا
انكشف المراد من التلاق ومن غفل عن هذا زعم ان المراد من التلاق الملاقاة بين الارواح والاجساد
ومن البعث الخروج من القبور سانحة قدسية الضوء شرط روية الالوان لا
شرط وجودها كما سبق الي بعض الاوهام اراد به ابن سينا ومن تبعه اشيروا الي ذلك في قوله تع
وتركهم في ظلمات لا يبصرون فان قوله لا يبصرون لا يخ عن دلالة علي وجود المبصر في
الظلمة اذ لا يقال في حق احد انه لا يبصر المعدوم ووجود المبصر فرع وجود اللون لان
الجسم علي ما تقرر في موضعه لا يبصر الا بلونه وشكله سانحة قدسية الليل والنهار
لا ينعدم احدهما بوجود الآخر بل يستتر الليل عند وجود النهار وينكشف عند ذهابه دل
علي ذلك دلالة ظاهرة قوله تع وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون وقد افصح
عن ذلك ي عن انه لا ينعدم الليل عند وجود النهار قوله عليه السلام سبحان الله اذا جاء النهار
فاين الليل في جواب قوم من اليهود قالوا اذا كانت الجنة عرضها السموات و
الارض فاين النار فافهم فانه سر من الاسرار لائحة قدسية كما ان الامر متنوع
الي تكليفي وهو المدار الغالب للاحكام الشرعية انما قيد المدار بالغالب لان بعض
الاحكام يثبت بالاخبار منها قوله تع كتب عليكم الصيام وتكويني كقوله تعالي كونوا
قردة خاسئين ومن هذا النوع قوله تع اهبطوا في قوله تعالي وقلنا اهبطوا الآية
يهبط لازم ومتعد ومصدر المتعدي هبط ومصدر اللازم الهبوط وهو النزول من علو

الي سفل

١٢٦

الي سفل لا من النوع الاول اي ليس الامر المذكور تكليفا حتي يلزم الاذن في المعاداة بناء علي ان
الحال المذكور بقوله بعضكم لبعض عدو قيد والامر بالمقيد يتناول القيد فاندفع ما قيل تقييد المأمور
بالمنهي عنه لا يكاد يقبل عند اولي النهي فانك اذا قلت قم ضاحكا وانت تنهاه عن الضحك
ينسب ذلك القول منك الي ما لا ترضاه وكذا ما اورد علي ما روي عن ابن عباس رضه ان الحية
ايضا من جملة المأمورين بالهبوط من ان الحية ليست من المكلفين كذلك النهي يتنوع الي تكليفي
وهو الشايع في الاحكام الشرعية انما قال هو الشايع لما مر في قرينه من ان الاحكام الشرعية
قد تثبت بالاخبار والاختصاص به بصورة الاثبات وتكويني كما في قوله تعالي فلا يكن في صدرك
حرج منه اي ضيق قلب من تبليغه وهذا النوع من النهي لم يذكر في كتب الاصول ولم يتنبه الفحول
من المهرة في المعقول والمنقول ولذلك قالوا في تفسيره اي في تفسير القول المذكور توجيه النهي
اي الحرج للمبالغة كقولهم لا ارينك ههنا ومن حسن الظن بشانه من قال اراد به نجم الدين قدس
سره العزيز ان النهي في قوله تع فلا تكونن من الممترين من هذا القبيل حيث قال في تفسيره ليس
هذا نهي عن شك كان في النبي عليه السلام ولكن نهي الكينونة قاله في الازل لانه كلام ازلي فما كان
من الممترين ولا يكون الي الابد وفيه ان التاكيد انما يناسب التكليف دون التكوين والتاكيد
في امثال هذا المقام يعني مقام الامر والنهي التكوينيين لاظهار العناية واعلام الاهتمام
فان قلت هل للنهي التكليفي ههنا وجه صحة قلت نعم فان نهيه عم عن الامتراء مع انه غير متوقع
منه للمبالغة في حق من يتوقع منه ذلك وعدم التوقع منه عليه السلام لا ينافي نهيه
دل علي ذلك قوله تع في حق نوح عليه السلام اني اعظك ان تكون من الجاهلين فان
الجهل غير متوقع من نوح عم ومع ذلك وقع التحذير عنه والحق ان العصمة لا ترفع النهي
قال صاحب التيسير يجوز ان يكون الخطاب له عليه السلام وان كان معصوما لان العصمة لا
ترفع النهي فالاستدلال بها اي بعصمته عم عن الامتراء مثلا علي ان المراد منه ليس نهيه عم
عنه وقع هذا الاستدلال في كلام الامام البيضاوي حيث قال في تفسيره وليس المراد به

نهيه عم عن الشك فيه لانه غير متوقع منه وليس بقصد واختيار ليس بتام كما لا يخفى على ذوي
الافهام ثم ان موجب قوله وليس بقصد واختيار ان لا يكون النهي صحيحا اصلا سواء كان المراد نهيه عم
او نهي امته والتأويل الذي اشار اليه بقوله او امر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك على الوجه
الابلغ يهدم اصل الاستدلال كما لا يخفى على من تأمل في مساق الكلام والتحقيق ان الشك لا يكون
بقصد واختيار فالنهي المذكور على تقدير كونه تكليفيا للحث على محافظة الاسباب المزيحة والتحذير
عن بواعث الغفلة عنها والرسول عم احق بها من امته ولقد احسن من قال ان الله تعالى
يحذر نبيه من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره لان ذا المنزلة الرفيعة الى تجديد الانذار احوج
حفظا لمنزلته وصيانة لمكانته وقد قيل حق المرآة المجلوة ان يكون تعهدها اكثر اذا كان القليل
من الصداء عليها اظهر فتدبر لا تجه حدسية ان ابليس ليس من جنس الملك بل من
جنس الجن كما قال الله تعالى كان من الجن دل على ذلك دلالة قطعية انقطاع الاستثناء في
قوله تع الا ابليس لم يكن من الساجدين انما حكم بانقطاع الاستثناء فيه لان عدم كون ابليس
من الساجدين يفهم من قوله الا ابليس على تقدير الاتصال فيضيع قوله لم يكن من الساجدين
واما الدلالة في انقطاع الاستثناء المذكور على ان ابليس ليس من جنس الملك فظاهرة اذ لا شبهة
في انه على تقدير كونه من ذلك الجنس حق الاستثناء المذكور الاتصال ولما اتجه ان يقال انه كان
ابليس من جنس الملك فلا وجه لانقطاع الاستثناء على ما ذكرتم آنفا وان لم يكن منه فلا يتناوله
امر الملائكة بالسجود فما وجه قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فانه صريح في تناول الامر
المذكور اياه اذ لم يرد في خصوصه امر مستقل تدارك دفعه بقوله وتناول الامر اياه يعني تناول
الامر بالسجود لادم عم دلالة لا عبارة حتى يلزم ان يكون ابليس من جنس الملك يرشدك
اليه قوله تعالى استكبرت ام كنت من العالين لان المعنى والله اعلم امرك دائر بين ان
تكون ادنى من المامورين بالسجود فيتناولك الامر دلالة ضرورة ان الاعلى اذا امر بتعظيم شخص
يكون الادنى مامورا بالطريق الاولى فيلزم الاستكبار على تقدير ثبوت هذا الشق من

التردید

الترديد او اعلى منهم فتكون من زمرة العالين الذين لم يتناولهم الامر بالسجود اصلا اي لا عبارة ولا
دلالة ولعلهم ارواح الانبياء عليهم السلام فان الارواح مخلوقة قبل الاجساد بالفي عام وقد قال
عليه السلام كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وقفه وفي عبارته مع يعني في قوله تع ابى ان يكون
مع الساجدين اشارة الى ما قدمنا من الارشاد الى ان تناول الامر بالسجود لابليس دلالة
حيث دلت على انه كان في حيز التابعين للمامورين بالسجود فافهم والله ولي الرشاد تتمة
قد نبهت فيما تقدم على ان الاستثناء في قوله تع الا ابليس لم يكن من الساجدين منقطع قطعا
لا احتمال فيه للاتصال وذلك يستلزم ان يكون الاستثناء في قوله الا ابليس لم يكن ابى ان يكون
من الساجدين ايضا منقطعا فمن تردد فيه فقال القائل هو الامام البيضاوي ان جعل قوله الا
ابليس منقطعا اتصل به قوله ابى اي ولكن ابليس ابى وان جعل متصلا كان استئنافا على انه
جواب سائل هلا سجد وقد اخطأ فريع كان نبينا محمد عم مرسلا للناس كافة ولذلك قال عليه السلام
لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي بخلاف سائر الانبياء عليهم السلام فلو كان نبيا في زمن
واحد منهم لوسعه ان لا يتبعه وبهذا تبين وجه الحديث المذكور واتضح ما سيق له الكلام من بيان
جهة فضله ومن قال لو نزل الكتاب المتقدم في ايام المتاخر لنزل على وفقه ولذلك قال عم لو كان
موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ثم يدر انه لا يظهر الفضيلة فان موسى عليه السلام لو كان حيا في زمن
موجب قوله لو كان حيا
عيسى عم لما وسعه الا اتباعه ومساق الكلام على ما نبهت فيما تقدم لاظهار الفضيلة وايضا
موجب ما ذكره في تقريره ما نقلنا عنه من ان التخالف في جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار
في المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيه صلاح من خوطب بها
انتساخ الشريعة لا انتساخ النبوة والاول لا يستلزم الثاني على ما افصح عنه عم بقوله وكان
النبي يبعث الى قومه خاصة قد دل هذا على ان نوحا عليه السلام لم يكن مبعوثا الى كافة الناس
فلا دلالة في قوله تع حكاية عنه عم رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا على عموم الطوفان
ولا بعث له عم بعد غرق الكفار قاطبة حتى يرد النقض بعموم بعثته بل ابقاء له على ما كان

وهذا ظاهر وان خفي على من قال فان قلت كان نوح عم مبعوثاً الى كل الناس بعد خروجه الى الفلك فكيف
اختص به نبينا عم قلت كان ذلك ضروريا فلا اعتبار به وبعثت الى الناس عامة فان قلت كان
آدم عم ايضاً مبعوثاً الى الناس عامة قلت بل هو كساير الانبياء كان مبعوثاً الى قومه خاصة
ضرورة انه لا وجود لقوم آخر في عهده والمراد من العموم المذكور العموم للاقوام الداخلة تحت جنس
الانس لا مرسلاً اليهم كافة لان تبليغ الرسالة الى كافة الناس وعامة البشر كان خارجاً عن وسعه
ولذلك قال الله تع ارسلناك للناس كافة ولم يقل ارسلناك الى الناس كافة فان الثاني يقتضي
التبليغ الى الناس قاطبة دون الاول ولا يلزم ان يكون مقصراً في امر التبليغ غير موف حقه اذ
لم يكن منه عم تبليغ الرسالة الى ما في اطراف العالم من اصناف الامم ولما كان الفرق بين البعث
والارسال خفياً جداً كان ذلك مظنة الاشكال فتدارك حله فقال والبعث الى الناس عامة اعم من
الارسال اليهم عامة فان في الارسال تكليفا دون البعث لانه تكويني محض فلا يلزم المحذور المذكور
فيما تقدم بقوله ولا يلزم ان يكون مقصراً في امر التبليغ على القول المأثور يعني قوله عم وبعثت الى
الناس عامة ولا على قوله تع قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعاً لان قوله اليكم جميعا متعلق بمعنى
البعث الذي ضمنه قوله اني رسول الله اليكم وهذا ما اشار اليه المص بقوله لانه على اعتبار تضمين البعث
تتمة البعثة تلازم الرسالة وصف لبعثة الى الخلق بالدعوة الى الحق لا ينتظم الانبياء كلهم بل
مخصوصة بالرسل منهم وقد افصح عن هذا الامام القرطبي في تفسير قوله تع ولقد اتينا داود وسليمان
علماً حيث قال وكل نبي جاء بعد موسى عم ممن بعث ولم يبعث فانما كان بشريعة موسى عم الى
ان بعث المسيح عم فنسخها فلا وجه لما قيل قائله القاضي عضد الدين في ديباجة المواقف
وبعث اليهم الانبياء والرسل لان مبناه على عموم البعثة لعامة الانبياء عليهم السلام فايدة
تعلق الجار في قوله تع وارسلناك للناس رسولاً من سورة النساء للفعل لا للحال يعني قوله رسولاً
لما في تقديم الجار من ايهام التخصيص يعني تخصيص رسالته عم للناس ولا صحة له لان رسالته عامة
للثقلين ومن لم يتنبه لهذا يعني صاحب الكشاف والقاضي ومن حذى حذوهما جوز ذلك اي تعلق

الجار

الجار للحال فايدة قال الرضي في شرح مختصر ابن الحاجب وقد يلزم بعض الاسماء الحالية نحو كافة وقاطبة
ولا تضافان ويقع كافة في كلام من لا يوثق بعربيته مضافة غير حال واخطاء فيه لانها وقعت مضافة
غير حال في كلام العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة النمل من الكشاف ويجوز ان يراد
بحقيقة الابصار كل ناظر فيها من كافة اولي العقل وهو امام العربية يستشهد بتراكيبه فايدة اخرى
كافة منقول عن معناه الاصلي الذي دخلها التانيث باعتباره فانها فاعل من الكف بمعنى المنع ثم نقل
الى معنى كل وجميع فلا عبرة لتانيثها بعد النقل لكونها بمنزلة سائر اجزائها قال ابو حيان ان التاء في
كافة وان كان اصلها للتانيث محضاً بل صار بهذا نقلاً الى معنى كل وجميع كما صار قاطبة وعامة اذا
كان حالاً نقلا محضاً الى معنى كل وجميع فاذا قلت قام الناس كافة او قاطبة فلا يدل بشيء من هذه الالفاظ
على التانيث كما لا يدل كل ولا جميع كتاء الذات قال الفاضل التفتازاني في تفسير سورة آل عمران
ان الذات في الاصل مؤنث ذو وقد قطعت عن لزوم الوصفية والاضافة واجريت مجرى الاسماء
المستقلة بمعنى نفس الشيء وحقيقته واجريت تاؤها مجرى الاصلية فقالوا في النسبة ذاتي باثباتها
وجوزوا اطلاقها على الله تعالى مع امتناع مثل علامة لوجود التاء فلا مانع من جهة التاء اطلاقا
من جهة التاء لان فيها مانعا من جهة المعنى لما عرفت ان معناها معنى كل وجميع لا معنى كافية في كافة
لكونها حالا عن الكاف في ارسلناك في قوله تع وارسلناك للناس كافة وبهذا التفصيل تبين
وجه الخلل فيما قيل قائله صاحب الكشاف ذكره في تفسير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في
السلم كافة ويجوز ان يكون حالاً من السلم لانها تؤنث الحرب قال الشاعر السلم تأخذ منها ما رضيت به
والحرب يكفيك من انفاسها جرع فان مبناه الغفلة عن ان كافة نقلت عن معناها الاصلي
الذي دخلها التانيث باعتباره وانسلخ عنها ذلك الوصف فريدة كرر لفظ اطيعوا يعني
في قوله تع يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول تعظيما لامر الرسول ولهذا اي
ولكون التكرير المذكور للتعظيم ترك في قوله تعالى واولي الامر منكم وفرقا بين المطاعين فلا حاجة
اليه عند عدم ذكر ثانيهما وهو اولي الامر فلذلك اي ولكون التكرير المذكور لمجموع التعظيم

والفرق تركا لتكرير في قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه الآية وقوله تع واطيعوا الله
ورسوله ولا تنازعوا لفقد بعض الباعث وهو الفرق المذكور وانما قال منكم اظهارا لوجه الرخصة
في المنازعة الآتي ذكرها ولما كان ايجاب الطاعة للامراء منبئا عن اشتراط العدالة وموافقة الحق
خصوصا بقرينة التمهيد السابق بقوله تع واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل رتب عليه قوله
فان تنازعتم في امر من امور الدين او من امور الدنيا اي ان تنازعتم واولوا الامر منكم في شيء ففيه
دلالة على ان طاعة الامراء انما تجب اذا وافقوا الحق واما اذا خالفوه فلا طاعة لهم قال النبي عم
لا طاعة للمخلوق في معصية الخالق والمراد من الرد الى الله في قوله تع فردوه الى الله ورسوله الرد الى
كتابه تعالى ومن الرد الى الرسول الرد الى السنة قولية كانت او فعلية او تقريرية وهذا اي الرد
الى سنته عم على الوجه المذكور ينتظم حالتي حياته ومماته فمن قال قائله الامام البيضاوي في تفسير
الرد الى الرسول بالسؤال عنه عم في زمانه والمراجعة الى سنته بعده لم يصب في تفصيله و
تخصيصه لان المراجعة اليه عليه السلام في زمانه لا يلزم ان يكون بالسؤال عنه لان فعله وتقريره
حجة في زمانه ايضا **فائدة** لما اوجب الله تعالى في كل متنازع فيه الرد الى الكتاب والسنة وهذا
العموم مستفاد من ابهام شيء وتنكيره ولا خفاء في انه لا يوجد في كل حادثة نص ظاهر من الكتاب
والسنة تضمن الايجاب المذكور الامر بالنظر في مودعات النصوص الواردة في الكتاب والسنة
والعمل بمدلولاته ومقتضياته فالآية المذكورة حجة على منكري القياس من اصحاب الظواهر لا لهم
كما توهموا قال الامام البيضاوي في تفسيره واستدل به منكروا القياس وقالوا انه تعالى اوجب
رد المختلف فيه الى الكتاب والسنة دون القياس واجيب بان رد المختلف فيه الى المنصوص
عليه انما يكون بالتمثيل والبناء عليه وهو القياس ومبنى هذا الجواب على عدم الفرق بين
الاجتهاد والقياس والا فالرد المذكور قد يكون بالاجتهاد لا بطريق القياس وهذا اوضح عند
من له ادنى خبرة **فائدة اخرى** لما امرنا الله تع بالرد والاجتهاد بقوله فردوه الى الله والرسول
وشرط فيه اي فيما امر به التنازع حيث قال فان تنازعتم ورتب عليه الرد المذكور

نفي [margin]

دل ذلك

دل ذلك على ان لا رخصة للرأي والاجتهاد عند انعقاد الاجماع والا لكان اعتبار الشرط المذكور ضايعا
ولا وجه له في كلام بليغ فكيف في الكلام المعجز ففي النص المذكور دلالة على حجية الاجماع وعدم جواز مخالفته
فالآية المذكورة جامعة للاصول الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذا من لطايف الكلام
المستخرجة بدقايق الانظار **فريدة** الاجتهاد وهو في اللغة استفراغ الجهد في امر من الامور
ولا يستعمل الا فيما فيه كلفة ولهذا يقال اجتهد في حمل حجر ولا يقال اجتهد في حمل خردل وفي الاصطلاح
استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعي اعم من القياس وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع
لعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة كذا قالوا ويشكل هذا بدلالة النص الاجتهادية كالتي تمسك بها الامامان
في ايجاب الحد في اللواطة مطلقا لان الاجتهاد قد يكون في مورد النص كالاجتهاد في قوله عم المتبايعان بالخيار
ما لم يتفرقا فان الشافعي حمل التفرق على تفرق الابدان فاثبت خيار المجلس وابو حنيفة رح على تفرق الاقوال
ولم يثبته والقياس على ما ظهر من حده المذكور آنفا شرطه فقد النص فلا يكون في مورده فثبت ان
الاجتهاد يوجد بدونه ولا بدل له اي للقياس حيث شرط فيه ان يدرك علته بمجرد اللغة من الاجتهاد
فثبت ان القياس لا يوجد بدون الاجتهاد فظهر ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق وهذا اي
الفرق المذكور بين الاجتهاد والقياس مع وضوحه عند من له ادنى دربة في فن الاصول قد اشتبه
على بعض المنتمين الى علم الاصول اراد به صاحب فصول البدايع حيث قال في شرح الغرايض
لسراج الدين ان قول المجتهد عين القياس والفاضل التفتازاني مع وقوفه على الفرق المذكور
بينهما حيث قال في اوايل الركن ~~الاول~~ الرابع من التلويح الاجتهاد قد يكون بغير القياس
كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة فتر كلامه في بيان تعريف الفقه على وجه افصح
عن الغفلة عن الفرق المذكور حيث قال قوله يعني قول صاحب التوضيح مع ملكة الاستنباط
اي العلم بما ذكر يشترط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام وانما قال
افصح عن الغفلة لان من الواقف عليه اي على الفرق المذكور ان يقول كونه مقرونا بملكة
استنباط الفروع الاجتهادية من تلك الاحكام اي من ادلتها وقول صاحب التوضيح ولا المسائل

وعدم المسائل

ولم يقل ثم يطلقها كما قال صاحب الهداية وغيره لان الشرط مطلق المفارقة لا المفارقة بالطلاق او بموت
عنها ويتم عدتها لا بد من انقضاء عدتها ايضا في ثبوت الحل للزوج الاول والقوم قد اهملوا
هذا الشرط اما شرط النكاح فبنص الكتاب وهو قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد
انما زاد هذا القيد تعيينا لاول ثبوت تلك الحرمة فان اداة الجزاء لا تدل على التعقيب على ما بين
في موضعه فلولا التعيين المذكور لاحتمل ان لا تثبت الحرمة الغليظة ما دامت في العدة حتى تنكح
النكاح معنى ينسب الى كل من الزوجين زوجا غيره فان قلت اليست الحرمة باقية الى انقضاء
العدة قلت بل تنتهي الحرمة الغليظة عند النكاح وتظهر حرمة اخرى وهي اثر نكاح الغير
والعدة اثر ذلك وهذا الفرق لا يناسب صورة المسئلة فاحتيج فيها الى اشتراط انقضاء
العدة واما ثبوت شرط الدخول فبقوله عم لا تحلي للاول حتى تذوقي عسيلة الآخر اشار
بلفظ الذوق الى انه يكتفي بمجرد الايلاج ولا يشترط الانزال وبالتصغير في لفظ العسيلة
الى قدر ان منها يكفي في الحل فلا يشترط ايلاج مجموع الذكر بل يكفي ايلاج بعضه وهو قدر الحشفة
لان ما دونها ليس بايلاج وهو حديث مشهور تلقته الامة بالقبول ولا خلاف لاحد من
المجتهدين فيه سوى سعيد بن المسيب وانما قلنا لاحد من المجتهدين كيلا يرد النقض على
حصر المستثنى ببشر المريسي وداود الظاهري وقوله غير معتبر حتى لو قضى به القاضي لا ينفذ
قضاؤه فيجوز تفريع على قوله مشهور ان يزاد به على نص الكتاب وانما يلزم الزيادة عليه
لانه خلو عن الشرط المذكور هذا اذا حمل النكاح على العقد كما هو الظاهر واما اذا حمل على الوطئ
فلا يلزم الزيادة المذكورة لا يقال اسناده الى المرأة يابى عن الحمل على الوطئ لا لانه يجوز التجوز
في الاسناد لانه قبيح لا يناسب فصاحة القرآن بل غير صحيح لان ههنا اسنادين احدهما اسناد
الفعل الى المرأة وله مساغ باعتبار ان التمكين من الوطئ من جهتها والثاني اسناد
الانفعال الى الرجل ولا مساغ لهذا التجوز كما لا يخفى بل لانه يجوز ان يكون على القلب
كقولنا ادخلت الخاتم في الاصبع والقلنسوة في الرأس ويعد الف بواحد والاصل حتى

ينكحها

١٢٥

ينكحها زوج آخر ومبنى لزوم هذه الزيادة على ان حتى تدل على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج آخر
بطريق المنطوق ضرورة انها تدل باعتبار عبارتها باعتبار وضعها في اللغة لانتهاء الغاية على
انتهاء حكم الحرمة الغليظة عند التزوج بزوج آخر الا انه يظهر حرمة اخرى وهي حرمة نكاح
الغير وتلك الحرمة في معرض الزوال بالفرقة قبل الدخول ويلزمه اي يلزم الانتهاء المذكور
ان تحل لزوجها الاول اذا طلقها الزوج الثاني قبل الدخول بها والا يلزم ان لا ينتهي الحرمة الغليظة
بالتزوج بزوج آخر والدلالة على اللازم المتأخر بطريق المنطوق وهي ههنا من قبيل الاشارة
لان الكلام غير مسوق لها ومن وهم كصاحب التلويح وعامة شراح الهداية انها اي الدلالة
المذكورة بطريق المفهوم فقد وهم وما فهم انه ح لا يصلح مثبتا لحكم عند وجود نص ناف له متأخر
في موضعه ان المفهوم عند القائلين بحجيته ساقط في معارضة المنطوق لانه منسوخ به فلا يلزم
الزيادة على النص في الصورة المذكورة لان مبناها على ما عرفت على دلالة حتى المذكورة في
النص المزبور على ثبوت الحل بعد التزوج بزوج آخر تتمة قالوا اي قال المشايخ في كتب
الاصول عند بيان المخلص عن تعارض النصين من قبل المحل قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن
بالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا
المخفف على العشرة والمشدد على الاقل انما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت بعشرة ايام حصل
الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم يحصل الطهارة
الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتأكد الطهارة وهذا القول منهم صريح في ان دلالة حتى بطريق
المنطوق لا بطريق المفهوم كما توهمه صاحب التلويح حيث قال فظاهر هذه العبارة يشعر بان
الحل مستفاد من قوله حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه لانها لو كانت بطريق
المفهوم لسقطت في مقابلة منطوق حتى يطهرن بالتشديد فلم يحتج الى المخلص من قبل المحل
لانه فرع قيام التعارض بين النصين وبهذا البيان ظهر ان صاحب التلويح كما لم يصب في عبارة
الاشعار كذلك اخطأ في قوله ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهي قد انقضى بالطهر

فبقي الحل الثابت لعدم تناول النهي اياه فعبر عن عدم دفع الآية الحل بايجابها اياه بجوازه كما عرفت
ان مبني الحاجة الى المخلص المذكور على قيام التعارض بين النصين حقيقة فان قلت اليست العبارة
ترجح على الاشارة عند التعارض فلا حاجة الى المخلص يعني ان دلالة قراءة التخفيف من قبيل الاشارة
فلا تعارض قراءة التشديد لان دلالتها من قبيل العبارة والعبارة راجحة على الاشارة قلت الاصل في
النصوص الاعمال لا الاهمال فلا يصار الى اسقاط احد النصين بالترجيح اي ترجيح الآخر عليه مع
امكان التوفيق بينهما والاعمال بهما فائدة الى بيان ترك حتى فيما ذكر من وجه الدلالة بطريق
المنطوق قال الفاضل عضد الدين في شرح المختصر ان قول القائل صوموا الى ان تغيب الشمس هو
بمعناه آخر وجوب الصوم عند غيبوبة الشمس فلو قدرنا ثبوت الوجوب بعد ان غابت الشمس
لم يكن الغيبوبة آخره وهو خلاف المنطوق وهذا كالتصريح بان الدلالة المذكورة بموجب العبارة
فيكون من قبيل المنطوق لا من قبيل المفهوم كما زعمه القائل المذكور حيث قال قبيل ذلك انه هو الكلام
مفهوم الغاية اقوى من الشرط فقال به من كل قال بمفهوم الشرط وبعض من لم يقل به كالقاضي
وعبد الجبار ومنعه البعض من الفقهاء احتج القائل بما تقدم في الصفة وبوجه يخصه وهو ان
قول القائل الخ وما ذكر في الميزان من قوله تع اتموا الصيام الى الليل لا ينفي وجوب الصوم في
الليل عند عامة اصحابنا قال في الميزان والخامس النص اذا اثبت حكما موقتا الى زمان
معلوم هل يكون نفيا لذلك الحكم بعد مضي ذلك الوقت في زمان بعده ام لا كقوله تع ثم اتموا الصيام
الى الليل فهذا النص هل ينفي ايجاب الصوم في الليل ام لا ثم عند عامة اصحابنا في الاصول
كلها انه لا يوجب النفي وانما حكمه موقوف الى قيام الدليل في النفي والاثبات في غيره غير
معول عليه لان العمل اي عمل اصحابنا بمدلول الغاية شايع وقد عرفت انه ليس من قبيل
المفهوم ولذلك لم يذكر في بحث مفهوم المخالفة من الاصوليين اصول فخر الاسلام البزدوي
واصول شمس الائمة السرخسي وتبعهما صاحب التوضيح تمسكوا اي تمسك اصحابنا في مسائل
منها انهم قالوا يجوز بيع الحنطة في سنبلها والباقلاء في قشره وكذا الارز والسمسم لما روي

عن النبي

عن النبي عم نهى عن بيع النخل حتى يزهي وعن بيع السنبل حتى يبيض ويأمن العاهة ومبنى
الاحتجاج به على ان حكم ما بعد الغاية خلاف حكم ما قبلها وصاحب العناية لغفوله عن ان ما
ذكر حكم المنطوق لا المفهوم قال وفيه نظر لانه استدلال بمفهوم الغاية ثم قال والاولى ان يستدل
بقوله نهى لان النهي يقتضي المشروعية ولم يدر ان النهي لا يقتضي الجواز والصحة بل النفاذ
والمشروعية التي يقتضيها النهي انما هي باعتبار اصله فلا يتم به التقريب كما لا يخفى واما الجواب
عن النظر المذكور بان النهي مختص بالاختصاص فلم يدخل ذلك تحت النهي وبقي داخلا في عمومات
البيع الدالة على الجواز فلا يجدي نفعا لان النظر على تقدير الاستدلال بالسنة المذكورة
وكلام القوم صريح فيه وعلى تقدير ما ذكره حقهم ان يستدلوا بعمومات النص الدالة على جواز
البيع تتمة نهى رسول الله عم عن التنفل بعد الفجر حتى تطلع الشمس وبعد العصر حتى
تغرب الشمس والحديث مذكور في الصحيحين واستشكل بانه غيا الكراهة الى الطلوع والغروب
وحكم ما بعد الغاية يخالف ما قبلها وههنا ليس كذلك لانها ثابتة بعد الطلوع الى ارتفاعها
وبعد الغروب الى اداء المغرب الاشكال بهذا الوجه مذكور في العناية شرح الهداية وحله
ان الكراهة في هذين الوقتين لحق الفرض وهي تستمر الى ابتداء الطلوع والغروب
بظهور حاجب الشمس وغيبته ثم تنقطع وتحدث كراهة اخرى حالة الطلوع مستمرة الى
تمام الغروب باداء المغرب وهي الكراهة للتشبه بعبدة الشمس لا لحق الفرض ولا خفاء
في ان حدوث هذه الكراهة لا ينافي انقطاع تلك الكراهة بموجب اداة الغاية موعي واما
من قال في حله القائل صاحب العناية انه تثبت بمفهوم الغاية وهو غير لازم فقد اخطأ
في كل من مقامي كلامه اما في الاول فلما عرفت انه تثبت بمنطوق الغاية لا بمفهومه
واما في الثاني فلما عرفت ايضا انهم تمسكوا في مسائل وهذا دليل على ان العمل بموجبها لازم
عندهم وانما عنونا به لان في الكلام الآتي ذكره زعما باطلا على ما نقف عليه باذن الله تع
فمنها
جوز الشافعي السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد

والغروب مستمرة الى
ارتفاعها والى تمام
الغروب ح

وردّ هذا القياس بان النص وهو قوله عم من اراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم الي اجل معلوم
يدل علي عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا والزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم
النص الرد بهذا الوجه مذكور في التلويح ولا خفاء في ان مدار الرد علي دلالة قوله عم الي اجل
معلوم علي اشتراط الاجل في السلم ففيه تمسك بمفهوم الشرط لا بمفهوم الغاية فهذا ظاهر في
الغاية تعليقة التضمين علي نوعين احدهما تضمين لفظ لفظا آخر وهو الذي ذكره صاحب
الكشاف في تفسير قوله تعالي هل انبئكم علي من تنزل الشياطين حيث قال فان قلت كيف دخل
حرف الجر علي من المتضمنة لمعني الاستفهام والاستفهام له صدر الكلام الا تري الي قولك
اعلي زيد مررت ولا تقول علي ازيد مررت قلت ليس معني التضمين ان الاسم دل علي
معنيين معني الاسم ومعني الحرف وانما معناه ان الاصل امن فحذف حرف الاستفهام واستمر
الاستعمال علي حذفه كما حذف من هل والاصل اهل قال اهل رأونا بسفح القاع ذي الاكم الاسم
فاذا ادخلت حرف الجر علي من فقدرت الهمزة قبل حرف الجر في ضميرك كانك تقول اعلي
من تنزل الشياطين كقولك اعلي زيد مررت وثانيهما تضمين لفظ معني لفظ آخر وهو
الذي ذكره الفاضل المذكور في تفسير سورة الكهف في قوله تع ولا تعد عيناك عنهم حيث
قال يقال عداه اذا جاوزه ومنه قولهم عدا طوره وجاءني القوم عدا زيدا وانما عدي
بعن لتضمين عدا معني جاوز علي قولك نبت عنه عينه اذا اقتحمته ولم يعلق به فان قلت اي
غرض في هذا التضمين وهلا قيل ولا تعدهم عيناك او ولا تعد عيناك اياهم قلت الغرض
فيه اعطاء مجموع معنيين وذلك اقوي من اعطاء فذ الا تري كيف رجع المعني الي قولك
ولا تقتحم عيناك مجاوزتين الي غيرهم ونحوه قوله تع ولا تاكلوا اموالهم الي اموالكم اي ولا
تضموها آكلين لها انتهي فمن قصره علي النحو الثاني فقد قصر قال الفاضل التفتازاني
في شرح الكشاف حقيقة التضمين ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل آخر يناسبه
وهو كثير في كلام العرب حتي قال ابن جني لو اجتمعت تضمينات العرب لاجتمعت مجلدات

قال

١٢٧

فان قيل الفعل ان كان في معناه الحقيقي فلا دلالة علي معني الفعل الآخر وان كان في معني الفعل
الآخر فلا دلالة علي معناه الحقيقي وان كان فيهما لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في
معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الآخر بمعونة القرينة اللفظية فقولنا احمد اليك
فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده ويقلب كفيه علي كذا معناه نادما علي كذا والظاهر من
كلامه انه غافل عن النحو الثاني من التضمين وقال الفاضل الجرجاني فيما علقه علي الكشاف والتضمين
ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معني فعل آخر يناسبه ويدل عليه بذكر شيء
من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت فيه مع الحمد معني الانهاء و
دللت عليه بذكر صلته اعني كلمة الي قلت احمد اليك والظاهر من كلامه انه غافل عن النحو
الاول من التضمين ثم انهما مقصران من جهة اخري وهي ان الظاهر من كلامهما اختصاص التضمين
بالفعل ولا اختصاص له به بل يجري في الاسم فقد افصح عنه صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالي
وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله واعترف به الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالي
وهو الله في السموات حيث قال لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظ الله لكونه
اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعني الوصفي الذي ضمنه اسم الله تعالي كما في قولك هو حاتم في طي
علي تضمين معني الجواد واما جريانه في الحرف فظاهر في قوله تعالي ما ننسخ من آية فان ما تضمن
معني ان الشرطية ولذلك جزم الفعل ومن لطايف التضمين جمع المتقابلين فان الكلمة الواحدة
بواسطته تكون عاملة ومعمولة كما في المثال المذكور فان ما منصوب بالفعل الذي مجزوم به
قال صاحب الكشاف والقاعدة في التضمين ان يراد الفعلان معا قصدا وتبعا لان احدهما مذكور
لفظا والآخر مذكور بذكر صلته وما ذكره ايضا مقصور علي احد نوعي التضمين ثم انه اخطاء في
قوله والآخر مذكور بذكر صلته لان ذكر الصلة غير لازم للتضمين كما اذا ضمن اللازم معني المتعدي
فلم يكون تعدية قرينة للتضمين قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع فاستبقوا الصراط
لا يخلو من ان يكون علي حذف الجار وايصال الفعل اليه والاصل فاستبقوا الي الصراط

او تضمين معنى ابتدروا انتهى فالصواب ان يقال والآخر مذكور بذكر متعلقه ثم ان الصلة
على تقدير كونها مذكورة لا يجب ان تكون للمضمن الملحوظ تبعا بل قد تكون للمضمن المذكور كما
في قوله تعالى واذا انتبذت من اهلها مكانا شرقيا قال الامام البيضاوي بعد ما فسر
الانتباذ بالاعتزال فكانت الصلة متعلقة به ومكانا ظرف او مفعول لان انتبذت متضمنة
معنى اتت وهذا كالنص في انه قد يراعي كل من الفعلين في التعدية ولا يرجح احدهما على الآخر
ومن ههنا انكشف وجه خلل آخر في كلام صاحب الكشف فتدبر ومما يجب التنبيه له ان اللفظ الذي
يقع فيه التضمين لا يلزم ان يكون مستعملا في معناه الوضعي كما هو الظاهر من كلام الفاضلين
التفتازاني والجرجاني بل قد يستعمل في معناه المجازي واعلم ان كلا من النحوين المذكورين للتضمين
موضع اشتباه اما الاشتباه في النحو الاول فلعدم ظهور الفرق بينه وبين التقدير واما الاشتباه
في النحو الثاني فلان الظاهر منه الجمع بين الحقيقة والمجاز وغاية ما يمكن ان يقال في دفع الاشتباه
الاول ان في ذلك النحو من التضمين لا بد من استمرار الاستعمال على حذف المضمن على ما نبه عليه
صاحب الكشاف في الكلام المنقول عنه فيما تقدم وبه يفارق التقدير واما دفع الاشتباه
الثاني فيتوقف على وجه اندفاعه باذن الله تعالى **تعليقه** اعلم ان المعنى الحقيقي في
المجاز المرسل هو ملحوظ للانتقال منه الى المعنى المجازي لكنه غير مقصود بالافادة وبه يفارق
الكناية فان المعنى الحقيقي فيها مقصود بالافادة لكن لا لذاته بل لتقرير المعنى المكنى عنه
فانه يجعل كالدليل على ثبوته ولهذا كانت الكناية ابلغ من الحقيقة وبذلك يتبين بما ذكر من عدم
كون المعنى الحقيقي مقصودا لذاته في الكناية يفارق الكناية التضمين فان كلا من المعنيين
مقصود لذاته في التضمين الا ان القصد الى احدهما وهو المذكور بذكر متعلقه يكون تبعا
للآخر وهو المذكور بلفظه وبين التبعية في الارادة من الكلام فلا ينافي كونه مقصودا
لذاته في المقام وبه يفارق التضمين الجمع بين الحقيقة والمجاز فان كلا من المعنيين في صورة الجمع
مراد من الكلام لذاته ومقصود لذاته في المقام اصالة ولذلك اختلف في صحته مع الاتفاق

في صحة

فرع في الفرق بين
سمعت حديثه وسمعت
الى حديثه ان الاول يفيد
الادراك ذكره العلامة
الزمخشري في تفسير سورة
الصافات من الكشاف
وهذا صريح في ان التضمين
ليس من باب الاضمار
كما سبق اليه وهم الفاضل
التفتازاني ومن حذى حذوه
ولا من باب الكناية كما
سبق اليه وهم الجرجاني و
ليس فيه محذور من الجمع
بين الحقيقة والمجاز كما هو
المتبادر الى الافهام لان
القصد فيه الى مجموع
المعنيين مرتبط احدهما

١٢٩

في صحة التضمين قال الفاضل الجرجاني فيما علقه على الكشاف والاظهر ان يقال اللفظ مستعمل في معناه
الاصلي فيكون هو المقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر يناسبه من غير ان يستعمل
فيه ذلك اللفظ او يقدر له لفظ آخر فلا يكون من باب الكناية ولا من باب الاضمار بل
من قبيل الحقيقة التي قصد بالمعنى الحقيقي معنى آخر يناسبه ويتبعه في الارادة وح
يكون معنى التضمين واضحا بلا تكلف ولم يدر انه ح يكون التضمين من قبيل مستتبعات
التراكيب لا بابا آخر من التوسع في الكلام والظاهر من كلمات القوم انه باب مستقل
من ابواب التوسع والحق انه من قبيل المجاز فان التجوز في اللفظ كما يكون بطريق
النقص عن معناه الوضعي بان يكون ذلك المعنى مركبا او مقيدا فيستعمل اللفظ في احد
جزئيه او في المطلق مثال الاول السوم قال الامام الراغب اصل السوم الذهاب في ابتغاء
الشيء فهو لفظ وضع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فاجري مرة مجرى الذهاب فقيل
سامت الابل فهي سائمة اذا ذهبت في المرعى واخرى مجرى الابتغاء فقيل سمته بكذا
كقولك بعته بكذا ومنه السوم في البيع فعدي تعديته ومثال الثاني المرسن قال الامام
الزمخشري في الفائق والرسن مما وقعت فيه العربية والعجمية ومنه المرسن وهو
موضع الرسن من الدابة ثم كثر حتى قيل مرسن العجاج نصف انفه وفاحما ومرسنا
مسرجا ولقد احسن حيث قال وهو موضع الرسن من الدابة ولم يقل وهو الانف
مع قيد ان يكون انف مرسون كما قاله صاحب المفتاح لان الانف مخصوص بالانسان
على ما صرح به الشيخ في اسرار البلاغة وقد اعترف به ذلك الفاضل نفسه في موضع
آخر من كتابه حيث قال وكذا انف ومرسن فهما مشتركان بالحقيقة وهو العضو المعلوم
وانما يفترقان باتصاف احدهما بالاختصاص بالانسان واتصاف الآخر بالاختصاص
بالمرسونات كذلك يكون بطريق الزيادة على معناه الوضعي والاول ما سماه صاحب
المفتاح المجاز اللغوي الراجع الى معنى الكلمة غير المفيد والثاني التضمين وقد اهمله

الفاضل الشريف

صاحب المفتاح

ذلك الفاضل عند استيفائه اقسام المجاز ومن رام زيادة تفصيل في هذا المقام فعليه ان
يطالع رسالتنا المعمولة في اقسام المجاز ثم ان الفاضل الجرجاني لم يصب في قوله اللفظ مستعمل
في معناه الاصلي لما عرفت ان الذي يقع فيه التضمين قد لا يكون مستعملاً في معناه الاصلي
فالصواب ان يقال اللفظ مستعمل في معنى هو مقصود اصالة لكن قصد بتبعيته معنى آخر الخ

فائدة التقييد يعني بقوله بايديهم في قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم لفظي

تعليقة التعدية قد تكون بحسب المعنى فيختلف حالها ثبوتا وعدما باختلاف المعنى وان
اتحد اللفظ كاظلم واضاء وقد تكون بحسب اللفظ فيختلف حالها باختلاف اللفظ وان اتفق

التضمين نبني ههنا موضع دقة اخرى وهي ان الفعل مع صلته قد يكون بمعنى فعل آخر مع صلة اخرى
كاخذ به بمعنى حمل عليه ذكره الامام البيضاوي حيث قال في تفسير قوله تعالى اخذته العزة بالاثم
اي حملته عليه وكتقدم اليه فانه بمعنى امره قال في المغرب يقال تقدم اليه الامير بكذا او في
كذا اذا امره به ولغفوله عن هذه الدقيقة استبعد الفاضل الجرجاني ان يكون استوى على السماء
بمعنى قصد اليها قائلاً ان تعديته قصد بالى دون على وقد يكون بمعنى فعل تام مستغن عن الصلة
كما مر بيانه والفاضل التفتازاني لغفوله عنها قال في اعراب فضلاً وعامتهم يعني عامة شراح

وسوعدانا ان سهى بمبصر وسميع داعي ، ترك المفعول ظهريا وجعل الفعل كاللازم والمقدر بمنظم المحذوف
فتذكر تعليقة اللفظ الواحد يجوز ان يكون لازما ومتعديا بحسب الوضعين بان يكون معناه في احد الوضعين
متجاوزا الى الغير وفي الوضع الآخر قاصرا عنه كالنفش فانه وضع مرة للنشر واخرى للانتشار قال
العلامة الزمخشري في الاساس نفش الصوف والقطن فانتفش ونفشت الغنم بالليل انتشرت و
نفشها الراعي وزعم الامام البيضاوي ان هلم من هذا النوع حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هلم
شهداءكم اي احضروهم ويكون متعديا كما في الآية ولازما كقوله تع هلم الينا وليس الامر كما زعمه فان هلم في
المثال المذكور ايضا متعد وكلمة الى صلة بمعنى التقريب الذي ضمنه هلم وقد اعترف بهذا ذلك الفاضل
في تفسير سورة الاحزاب تعليقة من توسعات لسان العرب اجراء كل من المتعدي وغير المتعدي
مجرى الآخر بلا تغيير في لفظه ولا تصرف في معناه اما اجراء المتعدي مجرى غير المتعدي فلوجوه منها
ان يكون المفعول متروكا ساقطا عن حيز الاعتبار كما اذا كان الغرض اثبات الفعل المتعدي لما
اسند اليه او نفيه عنه من غير اعتبار تعلقه بمن وقع عليه كما في قوله تع وتركهم في ظلمات
لا يبصرون قال صاحب الكشاف والمفعول الساقط من لا يبصرون من المتروك المطرح الذي لا يلتفت
الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر المنوي كان الفعل غير متعد اصلا ومنها ان يكون المتعدي
نقيضا لغير المتعدي فان من دابهم حمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة
التوبة عدي فعل الايمان بالباء لانه قصد التصديق بالله الذي هو نقيض الكفر فعدي بالباء
ومن غفل عن هذا اخطأ في قوله يسر بها قائلا الباء زائدة وقع سهوا لانه يقال اسر الحديث
بلا باء قال الله تع سواء منكم من اسر القول ولم يدر ان المخطئ مخطئ واما اجراء غير المتعدي مجرى
المتعدي فلي وجوه ايضا منها طريقة الحذف والايصال وهذا لظهوره وشيوعه غني عن ايراد
المثال ومنها اعتبار ما في اللازم من معنى المبالغة فان ذلك قد يصلح ان يكون سببا للتعدية
من غير ان ينتقل اللازم من صيغة الى صيغة المتعدي ويتغير معناه وهذا مما دقق فيه النظر
العلامة الزمخشري حيث قال في تفسير سورة الفرقان طهورا بليغا في طهارته وعن احمد بن يحيى

هو ما كان

هو ما كان طاهرا في نفسه مطهرا لغيره فان كان ما قاله شرحا لبلاغته في الطهارة كان سديدا ويعضده
قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به والا فليس فعول من التفضيل في شيء وقال صاحب الكشف
قوله ان كان شرحا فيه ايماء الى ان الطهارة لما لم تكن قابلة للزيادة لانها شيء واحد رجع المبالغة
فيه الى انضمام التطهير اليها لا ان اللازم صار متعديا ومنها اعتبار ما في غير المتعدي من الاشتهار
بالوصف المتعدي كما في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة قال الفاضل الجرجاني في حاشية
شرح التلخيص استعمال الاسد في معناه الحقيقي لا ينافي تعلق الجار به اذا لوحظ مع ذلك المعنى
على سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة من الجرأة والصولة ومنها اعتبار التضمين
قال صاحب الكشاف من شانهم انهم يضمنون الفعل فعلا آخر ويجرونه مجراه ويستعملونه استعماله
وقد استوفينا حق الكلام في هذا المقام في تعليقة اخرى ومنها ما شاع فيما بينهم ان اسم
التفضيل لا يبنى مما منه افعل لغيره حتى قال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى الد الخصام
والمعنى انه اشد الخصوم خصومة لا من جهة ان الد افعل تفضيل بل من جهة ان اللدد شدة
الخصومة وكل شديد فهو بالنسبة الى ما دونه اشد فمعنى الاضافة هاهنا الاختصاص كما في قولك
احسن الناس وجها وذلك لان اللدد مما يبنى منه افعل صفة بدليل لد في جمعه ولداء في مؤنثه ولا
يبنى منه اسم التفضيل الى هنا كلامه والامر ليس كما شاع على ما افصح عنه رضي الدين حيث قال في
شرح الكافية وينبغي ان يقال من الالوان والعيوب الظاهرة فان الباطنة يبنى منها افعل
التفضيل نحو فلان ابله من فلان واحمق من فلان وارعن واهوج واخرق والد واعجم وانوك
مع ان بعضها يجيء منها افعل لغير التفضيل ايضا كاحمق وحمقاء واهوج وهوجاء واخرق وخرقاء
واعجم وعجماء وانوك ونوكاء فلا يطرد ايضا تعليله بان منها افعل لغيره الى هنا كلامه ومن هاهنا تبين
ان الفاضل التفتازاني كما اخطأ في دعوى ان الد ليس افعل تفضيل كذلك لم يصب في الاستدلال
عليه بان اللدد مما يبنى منه افعل لغير التفضيل ومنها حمل النظير على النظير كتعدية ينوئنهم حملا له
على نثوينهم قال صاحب الكشاف في تفسير قوله لنبوئنهم من الجنة غرفا وقرئ لنثوينهم

من الثواء وهو وهو النزول للاقامة يقال ثوى في المنزل واثوى غيره والوجه في تعدية
اي تعدية لنبوئنهم الى ضمير المؤمنين والى الغرف اما باجرائه مجرى لننزلنهم ونثوئنهم
او حذف الجار وايصال الفعل وتشبيه الظرف الموقت بالمبهم انتهى وحمل النظير على النظير
شايع كحمل النقيض على النقيض قال صاحب الكشاف في تفسير سورة يوسف والسبع
وقوع عجاف جمعا لعجفاء وافعل فعلاء لا يجمع على فعال حمله على سمان لانه نقيضه ومن
دأبهم حمل النظير على النظير والنقيض على النقيض تعليقة الحذف والايصال من
التوسعات الشايعة لا حاجة الى ايراد المثال له انما الحاجة فيه الى بيان الضابطة
قال ابن هشام في مغني اللبيب ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وانّ واهمل النحويون
هنا ذكر كي مع تجويزهم في نحو جئت كي يكرمني ان يكون كي مصدرية واللام مقدرة والمعنى
لان يكرمني واجازوا ايضا كونها تعليلية وان مضمرة بعدها ولا يحذف مع كي الا لام العلة لانها
لا تدخل عليها جار غيرها بخلاف اختيها وقال رضي الدين في شرح الكافية ان حذف حرفي الجر اي في
واللام صار قياسا في البابين اعني بابي المفعول له والمفعول فيه كما كان حذف حرف الجر
قياسا مع ان وانّ وليس بقياس في غير المواضع الثلثة فلا تقول في مررت بزيد وقمت
الى عمرو مررت زيدا وقمت عمرا وانما كان قياسا في بابي المفعول فيه والمفعول له بالضوابط
المعينة لكل منهما القوة دلالتها على الحرفين المقدرين ولا يذهب عليك ان قوله وليس
بقياس في غير المواضع الثلثة منظور فيه لما عرفت انه محذوف ايضا مع كي وكذا قول
ابن هشام ولا يحذف الجار قياسا الا مع ان وان منظور فيه لما عرفت انه يحذف ايضا
قياسا في بابي المفعول له والمفعول فيه ثم انه ظهر باتفاقهما انه لا مساغ لان يكون غشاوة
على الحذف والايصال ويكون المعنى وختم على ابصارهم بغشاوة فالامام البيضاوي
لم يصب في تجويزه ذلك لوجه من الاعراب والله اعلم بالصواب وكذا لم يصب الفاضل
التفتازاني في زعمه ان الحذف والايصال مطلقا لا يصار اليه الا بدليل وذلك ان صاحب

الكشاف

صاحب الكشاف استدل على ان يمدهم في قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم من المدد دون المد بمعنى الامهال
بان الذي بمعنى الامهال انما هو مد له مع اللام كاملى له وقال الفاضل التفتازاني في شرحه المد في
العمر لا يتعدى بنفسه فلا يقال مده بل باللام مثل مد له والحذف والايصال لا يصار اليه الا
بدليل وقد عرفت ان حذف حرف الجر في باب المفعول له والمفعول فيه قياس المد بمعنى الامهال
يستعمل بنفسه نص عليه الجوهري حيث قال في الصحاح ومد الله في عمره ومده في غيه اي امهله
وطول له فقول صاحب الكشاف انما هو مد له مع اللام ليس بذاك ولقد اصاب الفاضل
التفتازاني في رد قول صاحب المفتاح واعلم ان هذا النوع من استعمال العرب والفاضل الجرجاني
لعدم وقوفه على ان حذف الجار هنا ليس بقياس قال في شرحه اي لا يختص به وقال في الحاشية
الاختصاص يستعمل متعديا ولازما واصل الاستعمال فيه ان يدخل الباء على ما له الخاصة وهو
وارد هنا على هذا الاستعمال لانه حذف حرف الجر واوصل الفعل فاندفع ما يقال من ان
استعماله بالباء ليس من اللغة تعليقة قال صاحب الكشاف فيما نقل عنه أُفُقي وأَفَقي وهو
القياس لان النسبة الى الواحد الا ان المستعمل فيما بين الفقهاء آفاقي وهو صحيح لانه اريد
بالافاقي الخارجي اي خارج المواقيت وكان بمنزلة الانصاري حيث اريدت القبيلة المخصوصة
كانه اريد انه في الاصل اطلق عليهم للانضمام نظرا الى انهم ناصرون ثم صار كالعلم لهم حتى لو قيل
ناصري لم يفهم ذلك المعنى كذلك لا يراد هنا انهم من افق من افاق مكة او آفاق الارض
بل يفهم منه انه خارج المواقيت فكان الآفاق صارت كالعلم لخارج المواقيت من الامكنة
ولو قيل افقي لم يفهم ذلك وهذا معنى صحيح يظهر منه ان النسبة الى الجمع ليس من الواجب فيها
ان يجري الجمع مجرى العلم في التعريف بل في انه يحصل مفهوم آخر متحد لا يشمل الجنس المشتمل على
الواحد والكثير وبما قررنا تبين ان الامام النووي اخطأ في تخطئة القوم حيث قال في
تهذيب الاسماء واللغات قال اهل اللغة الآفاق النواحي والواحد افق والنسبة اليه افقي
واما الآفاقي فمنكر فان الجمع اذا لم يسم به لا ينسب اليه الا اذا لم يكن له واحد اصلا كالاعرابي

او لا يكون له واحد من لفظه كالركابي او يكون من اوزان المفرد او يكون علما كالانماري او جاريا مجراه كالانصاري والفرايضي من قبيل الثالث على تقديرا لمعنى الاصطلاح كما هو الظاهر من كلام المطرزي وقد نص عليه الجوهري في الصحاح ومن قبيل الرابع على تقدير عدمه فمن قال ولا يبعد ان يجعل لفظ الفرايضي في الاصطلاح جاريا مجرى الاعلام فقد خلط بين الوجهين وخبط في تقريب الكلام وتحرير المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام **تعليقة** قالوا اذا لم يوجد الواو في الماضي المثبت فلا بد من قد لان الماضي من حيث انه منقطع الوجود عن زمن الحال مناف للحال المتصف بالثبوت فلا بد من قد لتقربه من الحال من قد فالقريب من الشيء في حكمه وهم اصابوا في الحكم لا في العلة لان الحال التي نحن فيها ليست الفارقة بين الماضي والمستقبل وليست قد فيما نحن فيه مقربة للماضي من الحال الفارقة بل العلة ان اصل قد لما كان لاقتران الماضي وتقريبه من الحال المتوسطة بين الماضي والمستقبل نحو ... يؤتى بها فيما نحن فيه ليدل على اقترانها ومصاحبتها لعاملها المقيد بها قال الفاضل التفتازاني في شرح الكشاف عند تفسير قوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون جعل خبر كاد فعلا ماضيا بغير قد مما يأباه النحاة لكنه واقع في التنزيل مثل ان كان قميصه قد من قبل فلا وجه للمنع وتفصيل هذا ما ذكره الرضي في شرح الكافية بخصص خبر كان ببعض من الاحكام ومما قيل انه من خصايصه ما ذهب اليه ابن درستويه وهو انه لا يجوز ان يقع الماضي خبر كان فلا يقال كان زيد قام ولعل ذلك لدلالة كان على المضي فيقع الماضي في خبره لغوا فينبغي ان يقال كان زيد قائما او يقوم وكذا ينبغي ان يمنع يكون زيد يقوم مثل تلك العلة سواء وجمهورهم على انه غير مستحسن ولا يحكمون بمطلق المنع قالوا فان وقع فلا بد فيه من قد ظاهرة او مقدرة ليفيد التقريب من الحال اذ لم يستفد من مجرد كان وكذا قالوا في اصبح وامسى وظل وبات وكذا ينبغي ان يمنعوا نحو يصبح زيد يقول وكذا البواقي والا وليكما ذهب ابن درستويه تجويزه وقوعها خبرها ماضيا بلا قد ولا تقديرها كما في قوله تعالى ولقد كانوا عاهدوا الله وان كان قميصه قد من دبر وقال المجد وانيه في شرح الكافية خبر كان لا يجوز ان يكون ماضيا لدلالة

الفعل في

التوقيف

كان

كان على المضي الا ان يكون الماضي مع قد فانه يجوز كقولك كان زيد قد قام لتقريب قد اياه من الحال او وقع الفعل الماضي شرطا كقوله تعالى ان كان قميصه قد من دبر انتهى ومن قوله او وقع الفعل الماضي شرطا ظهر وجه اندفاع ما اورده الفاضل التفتازاني على النحاة وتبين مبلغ تقرير الرضي من القصور في تحرير كلام القوم في هذا المقام قال صاحب الكشاف في تفسير سورة المائدة قوله وقد دخلوا وهم قد خرجوا حالا ان ولذلك دخلت قد تقريبا للماضي من الحال وفيه نظر لانه ان اراد الحال الذي فيه الكلام فلا صحة لما ذكره اذ لا بعد بينه وبين الماضي وان اراد الحال المقابل للماضي والمستقبل فلا مساس له للمقام وبالجملة ان للحال معنيين والفاضل المذكور خلط بينهما فخرج الكلام عن سنن الانتظام ومن الشراح من رام الاصلاح ولم يأت بشيء يجدي نفعا في دفع ما ذكر ولقد احسن من قال ولن يصلح العطار ما افسد الدهر **تعليقة** ارتفاع شان الكلام في البلاغة والخطابة فيها بحسب مصادفة المقام بما يليق به من الاعتبارات التي تقتضيها فما كان مصادفته اياها اتم فشانه في البلاغة اعلى واما ارتفاعه في الحسن والقبول والخطابة في ذلك فبحسب اشتماله على الخواص والمزايا فالذي دائرة اشتماله عليها اوسع فشانه في الحسن والقبول ارفع وهذا التفاوت يوجد في الكلام المعجز كما يوجد في غيره بخلاف التفاوت الاول فانه مخصوص بغير المعجز لا يوجد في المعجز وذلك لان مرجعه الى القصور في المتكلم لعدم اقتداره على احاطة جميع ما يليق بالمقام من الاعتبارات ومرجع التفاوت الاخر الى القصور في المقام لعدم تحمله لما يتحمله كلام اخر من الخواص والمزايا والتفاوت بين قوله تعالى تبت يدا ابي لهب الخ وقوله قيل يا ارض ابلعي الآية من قبيل الثاني على ما نبه عليه من قال در بيان ودر فصاحت كي بود يكسان سخن • كرچه كوينده بود چون جاحظ وچون اصمعي • در كلام ايزدي چونكه وحي منزلست • كي بود تبت يدي چون قيل يا ارض ابلعي • يعني شان الكلام ان يتفاوت في الحسن الذاتي الراجع الى البلاغة والحسن العرضي الراجع الى الفصاحة لا لعجز في المتكلم وقصور فيه دل على ذلك وجود التفاوت من الجهتين اه

اي ان شان ... البيان ... البلاغة وذلك ... بكلام القدماء ...

وليس كذلك فان قوله تعالى وما كان الله ليطلعكم علي الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من

يشاء قد افصح عن انقطاع الاستثناء المذكور بل لانه ان اريد بالغيب في قوله علي غيبه ما

اختص به علمه من المغيبات الخمسة فلا اشكال وان اريد به جنس الغيب فنقول المنفي عن الغير

انما هو العلم علي وجه المشاهدة والاحاطة من جميع الوجوه فلذلك قال فلا يظهر علي غيبه احدا

ولم يقل فلا يظهر غيبه علي احد وبهذا التفصيل تبين ان من اشهد الملائكة والانبياء لا

يكون اعتقاده بهذا المخالف للنص لكتاب فما ذكره في الخلاصة وغيره من الفتاوي رجل تزوج امراة

ولم يحضر شاهدا فقال خدايرا ورسول راكواه كردم وفرشتكانرا كواه كردم يكفر لانه يعتقد

ان الرسول والملك عالم بالغيب منظور فيه واعلم ان المراد من المغيبات الخمسة المذكورة

ما ذكر في قوله تع ان الله عنده علم الساعة اي محفوظ علمها من جهته تع لا يصل اليه غيره

فان كون الشيء عنده تعالى عبارة عن كمال حفظه وبهذا الوجه يظهر اختصاص العلم المذكور

به تعالى وينزل الغيث اي يرسل المطر النافع بحسب المصالح علي التدريج في اوقات متعددة

ويعلم ما في الارحام اذكر ام انثى احي ام ميت اتام ام ناقص وما تدري نفس اية نفس

كانت ماذا تكسب غدا من خير او شر فربما كانت علي خير فعملت شرا وربما كانت علي شر

فعملت خيرا وما تدري نفس باي ارض تموت اي اين تموت وربما اقامت بارض وضربت

... امراي القدر حتى تموت في مكان لم تخطر ببالها روي ان ملك

صاحب الخلاصة وغيره

والنظر في الطوالع وما يدرك بالدليل لا يكون غيبا علي ما نبهت عليه فيما تقدم علي انه مجرد

الظن والظن غير العلم وعن المنصور الدوانيقي انه اهمه معرفة مدة عمره فراي في منامه

كان خيالا اخرج يده من البحر واشار اليه بالاصابع الخمس فاستفتى العلماء فتاولوها

بخمس سنين وبخمسة اشهر وبغير ذلك قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى تاويلها ان مفاتيح

الغيب خمسة لا يعلمها الا الله وان ما طلبت معرفته لا سبيل لك اليه بقي ههنا موضع بحث ومحل

نظر هو ان سبب نزول تلك الآية ما روي ان الحارث بن عمرو اتى النبي صلعم فقال متى

قيام الساعة واني قد القيت حباتي في الارض فمتى السماء يمطر وحمل امراتي اذكر ام انثى

وما اعمل غدا واين اموت ولا يذهب عليك ان الانطباق علي هذا السبب والاتفاق بما

روي في المصابيح صحيح البخاري عن ابن عمر رضه مفاتيح الغيب خمسة لا يعلمها الا الله تع وان

الله عنده علم الساعة الاية انما يكونان علي تقدير ان يظهر اختصاص علم نزول وقت الغيث

وعلم احوال الحمل به تعالى ولكنه غير ظاهر من الكلام المذكور والمفسرون لم يتعرضوا لتوجيهه

وانا اقول وبالله التوفيق قوله وينزل الغيث تقديره وان ينزل الغيث عطفا علي الساعة

يعني عنده علم الساعة وعلم انزال الغيث فحذف ان كقوله الا ايهذا اللائمي احضر الوغى

والمعنى ان احضر الوغى وكذلك قوله تع ويعلم ما في الارحام تقديره وان يعلم عطفا علي علم الساعة

وقوله وما تدري نفس باي ارض تموت ماذا تكسب غدا كناية عن اختصاص هذا العلم

من قوله مفاتيح الغيب خمسة يعين ان الاحتمال الثاني لان الاصل في القراتين التوافق بينهما
ومعني مفاتح الغيب الامور التي يستدل بها علي الغايب فيعلم حقيقته يقال فتحت علي
الرجل اي عرفته اولاً يستدل به علي آخر وجملة يعرف بها التفصيل ومنه قولهم افتح علي
اي عرفني وقال الزجاج معناه وعنده الوصلة الي علم الغيب واذا تقرر هذا فقول معني
قوله عم مفاتيح الغيب خمسة الغيب الذي مفاتيحه عنده تع اي ما لا يعلمها الا هو خمسة
لان مفاتيح الغيب نفسها خمسة اذ لا وجه لاطلاق المفاتيح علي المغيبات الخمسة المذكورة
وانما لم يقل وهفاتح الغيب خمسة مع انه علي وفق القران المتواتر لان فيه احتمال ان يكون
الكلام علي ظاهره وان يكون المفاتح جمع مفتح بفتح الميم اذ ح يكون المعني خزاين الغيب خمس
ولا بعد فيه ولكنه ليس بمراد فعدل عما يتبادر الوهم اليه ولا بد من تاويل الكنايتين
في تعميم النفي في هذين الموضعين الذي يقتضيه المساق وعليه الانسياق والانطباق
علي الخبر المروي عن خير البشر فان القول الاول منهما ان كان علي حقيقته لا يدل علي
ان نفس زيد لا تدري ماذا تكسب نفس عمرو وكذا القول الثاني منهما اذا كان علي حقيقته
يكون خلواً عن الدلالة علي ان نفس زيد لا تدري متي تموت نفس عمرو واما حديث الانطباق
فانه روي البخاري عن ابن عمر رضه عن النبي صلعم قال مفاتيح الغيب خمس لا يعلمها الا الله
لا يعلم ما تغيض الارحام الا الله ولا يعلم ما في هذا الا الله ولا يعلم متي ياتي المطر الا الله ولا
تدري نفس باي ارض تموت الا الله ولا يعلم متي تقوم الساعة الا الله قوله ولا تدري نفس
باي ارض اي لا يدري احد تلك نفسه كما هو مقتضي السياق وموجب المساق قال الامام
القرطبي في قول الطبيب اذا كان الثدي الايمن مسوداً فهو اي الحمل ذكر وان كان في الثدي الايسر
فهو انثي وان كانت المراة تجد الجنب الايمن اثقل فالولد انثي وان كانت تجد الجنب الايسر
اثقل فالولد ذكر ان ادعي ذلك عادة لا واجباً في الخلقة لم يكفر ولم يفسق ثم قال واما من
ادعي الكسب في مستقبل العمر فهو كافر او اخبر عن الكواين المجملة او المفصلة قبل ان تكون

فلامرية

١٤٨

فلامرية في كفره ايضاً فاما من اخبر عن كسوف الشمس والقمر فقد قال علماؤنا يؤدب ولا يكفر
اما عدم تكفيره فلان جماعة قالوا انه امر يدري بالحساب وتقدير المنازل حسب ما اخبر الله تع
عنه في قوله والقمر قدرناه منازل واما تاديبهم فلانهم يدخلون الشك علي العامة اذ
لا يدرون الفرق بين هذا وغيره فيشوشون عقايدهم ويزلزلون قواعدهم فادبوا حتي
يستروا ذلك اذا عرفوه ولم يعلنوا به ومن هذا الباب ما جاء في صحيح مسلم عن بعض ازواج
النبي عم عنه عليه السلام قال من اتي عرافاً لم يقبل الله صلوته اربعين ليلة والعراف
هو الذي يستدل علي الامور باسباب ومقدمات يدعي معرفتها ومنه المنجم الذي يدعي
علي علم الغيب ومنه الذي يري الزجر واصله ان يرمي الطاير بحصاة او يصيح به فان
ولاه في طيرانه ميامنه تفال به وان ولاه مياسره تطير منه وكلها ينطلق عليها اسم
الكهانة قال القاضي عياض روي عن عايشة رضه قالت سال رسول الله ناس عن الكهانة
فقال ليس بشي فقالوا يا رسول الله انهم يحدثون احياناً بشي فيكون حقاً فقال رسول الله صلعم
تلك الكلمة من الحق يخطفها الجن فيقرها في اذن وليه فيخلطون معها مائة كذبة وهذه
الخطفة هي التي ذكرت في قوله تع انا زينا السماء الدنيا القربي منكم بزينة الكواكب وحفظاً
محمول علي المعني لان المعني انا خلقنا الملائكة زينة للسماء وحفظاً من الشياطين كما قال
جل ذكره ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح وجعلناها رجوما للشياطين من كل شيطان مارد
خارج من الطاعة والضمير في لا يسمعون لكل شيطان لانه في معني الشياطين وقري لا
يسمعون واصله يتسمعون والتسمع تطلب السماع وينبغي ان يكون كلاماً منقطعاً مبتداء
اقتصاصاً عليه حال المسترقة للسمع وانهم لا يقدرون ان يسمعوا الي كلام الملائكة او يتسمعوا
وسمع اذا تعدي باليٰ يفيد الاصغاء مع الادراك الي الملاء الاعلي الي اشرف الملائكة
ويقذفون يرمون بالشهب من جميع جوانب السماء من اي جهة صعدوا للاستراق دحوراً
مفعول له اي يقذفون للدحور وهو الدحور الطرد او مدحورين علي الحال او علي المصدر

الكواكب

رد

من كل جانب تع

لان القذف والطرد متقاربان في المعني فكانه قيل يدحرون قذفا ولهم عذاب واصب
دايم من الوصوب اي انهم مرجومون بالشهب وقد اعد لهم في الآخرة نوع من العذاب
دايم غير منقطع ومن في الا من في محل الرفع بدل من الواو في لا يسمعون اي لا يسمع
الشياطين الا الشيطان الذي خطف الخطفة اي سلب السلبة يعني اخذ شيئاً من
كلامهم بسرعة فاتبعه لحقه شهاب اي نجم رجم ثاقب مضيء وفي التيسير قيل ان نجوم الرجوم
غير نجوم الزينة تلك ثابتة وهذه سائرة منقضة قال الامام القرطبي وروي في هذا
الباب احاديث صحاح مضمونها ان الشياطين كانت تصعد الي السماء فيقعد للسمع واحد
فوق واحد يتقدم الآخر نحو السماء ثم الذي يليه فيقضي الله تعالى الامر في اهل الارض فيتحدث به
اهل السماء فيسمعه الشيطان الادنى فيلقيه الي الذي تحته فربما احرقه شهاب وقد القى
الكلام وربما لم يحرقه فتنزل تلك الكلمة الي الكهان فيكذبون معها مائة كذبة وتصدق تلك فيصدق
الجاهلون الجميع فلما جاء الله تعالى بالاسلام حرست السماء بشدة وقد قال قبله واختلف هل
كان هذا القذف قبل المبعث او بعده لاجل المبعث ويمكن الجمع بين القولين بان يقال
ان الذين قالوا لم يكن الشياطين ترمي بالنجوم قبل مبعث النبي عم ثم رميت ارادوا انه
لم يكن ترمي رمياً يقطعها عن السمع ولكنها كانت ترمي وقتا وترمي من جانب ولا ترمي
من جانب ولعل الاشارة بقوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحورا ولهم عذاب واصب
الي هذا المعني وهو انهم كانوا لا يقذفون الا من بعض الجوانب فصارت يرمون واصبا
وانما كانوا من قبل كالمتجسسة من الانس يبلغ الواحد منهم حاجته ولا يبلغها غيره ويسلم
واحد ولا يسلم غيره بل يقبض عليه ويعاقب وينكل فلما بعث النبي عم زيد في حفظ السماء
واعدت شهب لم تكن ليدحروا عن جميع جوانب السماء ولا يقروا في مقعد من المقاعد
التي كانت لهم منها فصاروا لا يقدرون علي سماع شيء مما يجري فيها الا ان يختطف واحد
منهم بخفة حركته خطفة فيتبعه شهاب ثاقب قبل ان ينزل الي الارض فيلقيه الي اخوانه

فيحرقه

فيحرقه فبطلت من ذلك الكهانة اي هنا كلامه في تفسير سورة الصافات وقال صاحب التيسير
في تفسير سورة الحجر قال ابن عباس رضه كانت الشياطين لا يحجبون عن السموات وكانوا
يدخلونها ويأتون باخبارها فيلقونها علي الكهنة فلما ولد عيسي عم منعوا عن ثلث سموات
ولما ولد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم منعوا عن السموات اجمع فما منهم من احد
يريد استراق السمع الا رمي بشهاب قبس فان اصابه احرقه وان اخطاه خبله فصار
غولاً يضل الناس في البوادي ودليله قوله تع وانا لمسنا السماء طلبنا بلوغ السماء واستماع
كلام اهلها واللمس كالطلب للمس وهو اتصال الشيء بالبشرة بحيث يتأثر الحاسة به
ولذلك يقال المسه فلا اجده فوجدناها ملئت حرسا شديدا جمعا اقوياء من الملائكة
يحرسون جمع حارس ونصب علي التمييز وشهبا جمع شهاب وانا كنا نقعد منها ~~مقاعد للسمع~~
من السماء قبل هذا مقاعد للسمع لاستماع اخبار السماء يعني كنا نجد بعض السماء خالية
من الحرس والشهب قبل المبعث فمن يستمع الآن يريد الاستماع بعد المبعث يجد له
لنفسه شهابا رصدا صفة شهابا بمعني الراصد والراصد المراقب له وانا لا ندري اشر اريد
بمن في الارض بسد باب استراق السمع ام اراد بهم ربهم رشدا اصلاحا وخيرا وقال صاحب التيسير
واختلفوا في الرمي بالنجوم وانقضاض الكواكب متي ظهر قال ابن حيان وقتادة ظهر حين
قرب نزول الوحي علي نبينا عليه السلام لئلا يشاكل الوحي بشيء من خبر السماء فيلتبس علي
اهل الارض ما جاءهم من الله تعالى بخبر الرسول بما قال الكهان من قول الشياطين مما استرقوه
من قول اهل السماء وقال ابي بن كعب والكلبي وغيرهما كان ذلك مدحورا قبل عيسي عم
وبعده الي ان رفع فلم يرم بعده بالنجوم الي مبعث النبي عم وقالوا ان شعراء الجاهلية يذكرون
ذلك في اشعارهم وقال صاحب المدارك والجمهور علي ان ذلك لم يكن قبل مبعث محمد عم وقيل
كان الرجم في الجاهلية ولكن الشياطين كانت تسترق في بعض الاوقات فمنعوا من
الاستراق اصلاً بعد مبعث النبي عم اقول ويرده ما في صحيح البخاري عن عائشة رضي الله عنها

ان الملائكة تنزل في العنان فتذكر الامر الذي قضي في السماء فتسترق الشياطين السمع
فتسمعه فتوحيه الي الكهان فيكذبون معها مائة كذبة من عند انفسهم وما فيه ايضا في
تفسير سورة الجن عن ابي هريرة رضه يبلغ به النبي عليه السلام قال اذا قضي الامر في السماء
ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة علي صفوان فاذا فزع عن قلوبهم
قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير فيسمعها مسترقوا السمع ومسترقوا
السمع هكذا واحد فوق واحد فربما ادرك الشهاب المستمع قبل ان يرمي بها الي صاحبه
فيحرقه وربما لم يدركه حتي يرمي بها الي الذي يليه ثم الي الذي هو اسفل حتي يلقوها الي
الارض فتلقي علي الكاهن والساحر فيكذب معها مائة كذبة فيصدق فيقولون الم
يخبرنا يوم كذا وكذا يكون كذا وكذا فوجدناه حقا فانهما صريحان في ان الشياطين ما منعوا
بالكلية من الاستراق بعد المبعث قوله فزع عن قلوبهم اي ازيل الفزع عنها يقال فزع
اذا خاف وافزعه غيره اي اخافه وفزعه اي ازال خوفه كقولك قذيت عينه اي وقع
فيها القذي واقذاها غيره اي اوقع فيها القذي وقذاها اي ازال عنها القذي وقريب منه
مرض بنفسه وامرضه غيره جعله مريضا ومرضه اي قام عليه وداواه وعالجه وقال الشيخ
اكمل الدين في شرحه للمشارق قيل الكهانة في العرب علي ثلثة اضرب احدها ان يكون للانسان
ولي من الجن يخبره بما يسترقه من السمع من السماء وقد بطل هذا من حين بعث الله تعالي
نبينا عليه السلام الثاني ان يخبره بما يطرء او يكون في اقطار الارض وما خفي عنه مما قرب
او بعد وهذا لا يبعد ونفته المعتزلة وبعض المتكلمين واجابوا ولا استحالة في ذلك
لكنهم يصدقون ويكذبون والنهي عن تصديقهم والسماع منهم ثابت في الشريعة الضرب
الثالث المنجمون وهذا الضرب يخلق الله تعالي لبعض الناس قوة ما لكن الكذب اغلب
وهذا الضرب العرافة ويسمي صاحبها عرافا وهو الذي يستدل علي الامور باسباب ومقدمات
وهذه الاضرب كلها تسمي كهانة وقد اكذب الشرع الجميع ونهي عن اتيانهم وتصديقهم

وقال

وقال لا تاتوا الكهان وقال ليسوا بشيء وقال من اتي عرافا فسأله عن شيء لم يقبل له صلوة اربعين
يوما وقالوا في معناه ان الذي يصل الي ما ينتقش فيه الامور فيدرك شيا من ذلك اما
ان يكون صاحب نفس زكية طاهرة خلصت عن دنس الكدر الذاتي والعرضي واما ان يكون
صاحب نفس خبيثة كدرة مظلمة فالاول يكون من باب الاخبار عن المغيبات معجزة لنبي
وكرامة لولي لا يزيدون علي ما وصل اليهم من الغيب ولا يذكرون الا بقدر الحاجة الثاني هم
الذين عبر عنهم بالشياطين فتارة تختلط عليهم ما ادركوه فلا يوصون الي قرنائهم وتارة يبقي
في مخيلتهم شيء من ذلك فيضيفون اليه مائة كذبة من عند انفسهم كما اخبر عنهم في الحديث
الي هنا كلامه ومن مشاهير الكهنة سطيح باليمن قال صاحب الكشاف في الفائق لما كان
ليلة ولد فيها رسول الله عم ارتجس ايوان كسري فسقطت منه اربع عشرة شرفة وخمدت
نار فارس ولم تخمد قبل ذلك الف عام وغاضت بحيرة ساوه ورأي الموبذان ان ابلا صعابا
قاضي فارس
تقود خيلا عرابا وقد قطعت دجلة وانتشرت في بلادها فبعث كسري عبد المسيح بن عمرو بن
بقيلة الغساني الي سطيح يستخبره علم ذلك ويستعبر رؤيا الموبذان فقدم عليه وقد اشفي علي
الموت فسلم عليه ولم يحر السطيح جوابا فانشاء عبد المسيح يقول • اصم ام يسمع غطريف اليمن
• ام فاد فازلم به شاؤ العنن • يا فاضل الخطة اعيت من ومن • اتاك شيخ الحي من آل سنن •
وامه من آل ذيب بن حجن • ابيض فضفاض الرداء والبدن • رسول قيل العجم يسري للوسن •
لا يرهب الرعد ولا ريب الزمن • فلما سمع سطيح شعره رفع رأسه فقال • عبد المسيح علي جمل مشيح •
جاء الي سطيح • وقد اوفي علي الضريح • بعثك ملك بني ساسان • لارتجاس الايوان • وخمود
النيران • ورؤيا الموبذان • رأي ابلا صعابا • تقود خيلا عرابا • قد قطعت الدجلة وانتشرت
في بلادها • عبد المسيح اذا كثرت التلاوة • وظهر صاحب الهراوة • وخمدت نار فارس •
وغاضت بحيرة ساوه • وفاض وادي السماوة • فليست الشام لسطيح • سيملك منهم ملوك
وملكات • علي عدد الشرفات • وكل ما هو آت آت • ثم قضي سطيح مكانه • ونهض عبد المسيح

الي حله • وهو يقول شعرا • فانك ماضي العزم شمير • لايفزعنك تفريق وتغيير • ان يمس ملك بني ساسان افرطهم • فان ذا الدهر اطوار دهارير • فربما ربما اضحوا بمنزلة • يهاب صولهم الاسد المهاصير • فلما قدم كسري اخبره بقول سطيح فقال كسري الي ان يملك منا اربعة عشر ملكا يكون امور فهلك منهم عشرة في اربع سنين وملك الباقون الي زمن عثمان رضه ارتجس وارتج ورجف اخوات ومنه رجست السماء وارتجست اذا رعدت الايوان كلمة فارسية يقال الاوان والجمع الاوانات يقال للبحر الصغير بحيرة كبحيرة ساوه وبحيرة الطبرية وكانها تصغير البحرة من البحر كالشمة والشهدة والعقلة من الشحم والشهد والعقل وهي الطايفة والقطعة والعراب الخيل العربية كانهم فرقوا بين الاناس والخيل فقالوا فيهم عرب واعراب كما قالوا فيهم عرات واعراء وقولهم اشفي علي الهلكة واشفي الغني علي الفقر من افعل الذي هو بمعني ذا كذا لان من كان علي حالة ثم اشرف علي ما ينافيها فقد بلغ شفا تلك الحالة اي طرفها ومنتهاها فكانه صار ذا شفا لبلوغه اياه بعدان كان ذا وسط لتمكنه وبعده من انقضائها احار منقول من حار اذا رجع كما يقال لم يرجع جوابا ولم يرد ومنه المحاورة وهي مراجعة القول الغطريف فرخ البازي فاستعير للسيد ومنه تغطرف وتغترف اذا تكبر وتسوه وقالوا للذئب غطريف كما قالوا ازهي من ذئب فار وفاظ وفاذ اذا مات يقال ازلاه والاذا وتواسراعا وهعني اذلام به شا والعين ذهب به مشا وعرض الموت ذهابا سريعا وشاو سبقه والعين من عن كالعرض من عرض وهو ما ينوبك من عارض اعيت من ومن اراد ان تلك لخط لصعوبتها اعجزت من الحكماء والبصراء كل من جل قدره في علمه وحكمته فحذفت الصلة كما حذفت في قولهم بعد اللتيا والتي ابدانا بان ذلك مما يقصر عنه العبارة لعظمه الفضفاض الواسع والبدن من الجسد ما سوي الراس والشوي ومن الدروع ما واري البدن والمراد به رحابة الذراع وسعة الصدر لانه اذا وصف ما ينعطف علي ذراعيه وما يشتمل علي صدره من بدنه او درعه

بالسعة

151

بالسعة فقد رحب ذراعه ووسع صدره للوسن اي لاجل ستعبار الرؤيا المشيح الجد افرطهم من افرط الرجل القوم قال ابن دريد اي تركهم وراءه وتقدمهم الدهارير تصاريف الدهر ونوايب اشتق من لفظ الدهر ليس له واحد من لفظه كعبا ديد المهاصير جمع مهصار الهصر والهصم اخوان وهما ان تميل الشيء الي نفسك وتكسره وقيل للاسد الهيصر والهيصم مسئلة زعم العلامة الزمخشري المعتزلي ان في قوله تع عالم الغيب فلا يظهر علي غيبه احدا الا من ارتضي من رسول دلالة علي ابطال الكرامات حيث قال في تفسيره يعني انه لا يطلع علي الغيب الا المرتضي الذي هو مصطفي للنبوة خاصة لا كل مرتضي وفي هذا ابطال الكرامات لان الذين تضاف اليهم وان كانوا اولياء مرتضين فليسوا برسل وقد خص الله تع الرسل من بين المرتضين بالاطلاع علي الغيب وابطال الكهانة والتنجيم لان اصحابها ابعد شيء من الارتضاء وادخل في السخط وطعن فيه صاحب الانتصاف قائلا ادعي الزمخشري عاما واستدل بخاص وتجوز اعطاؤهم الكرامات كلها الا الاطلاع علي الغيب ولعل شبهة القدرية في ابطالها ان الله تع لا يتخذ منهم وليا ابدا وقال الامام البيضاوي وجوابه تخصيص الرسول بالملك والاظهار ربما يكون بغير وسط وكرامات الاولياء بالاطلاع علي المغيبات انما يكون تلقيا عن الملائكة كاطلاعنا علي احوال الآخرة بتوسط الانبياء عليهم السلام وفيما قدمنا في تحقيق الكلام في هذا المقام من المقال • ما يندفع به هذا القيل والقال • والله اعلم بحقيقة الحال • والعجب ان الامام البيضاوي بعد ما قال في تفسير قوله تع الا من ارتضي يعلم بعضه حتي يكون له معجزة كيف يقول بتخصيص الرسول بالملك واعجب منه انه بعد ما حمل الغيب في قوله تع فلا يظهر علي غيبه احدا علي الغيب المخصوص به تع علمه كيف يقول يعلم بعضه حتي يكون له معجزة بقي ههنا دقيقة غفل عنها الناظرون في هذا المقام وهي ان موجب تفريع قوله تع فلا يظهر علي غيبه احدا علي ما تقدم من قوله عالم الغيب هو ان يكون المراد منه حصر عالمية الغيب فيه تعالي علي ان يكون المراد منه الغيب المخصوص المعهود المعروف اختصاصه به تع في موضع آخر وبعضدا اضافته الي نفسه في قوله علي غيبه وموجب هذا الحصر هو ان لا يكون الاستثناء في قوله

الا لمن ارتضى متصلا بل منقطعا وقد مر في اوايل الرسالة ما هو الحق في هذا واذا كان مساق الكلام
في علم الغيب الخاص فلا مساغ لهم للتمسك به لمنكري الكرامة بالاطلاع على الغيب وعلى تقدير
التعميم وارادة الاستغراق يكون المعنى فلا يطلع على جميعه احدا الا لمن ارتضى من رسول فلا يدل
على انه لا يجوز اطلاع غير الرسول على البعض بقي دقيقة اخرى لاحت لخاطري الفاتر وقلما
يوجد مثلها في بطون الدفاتر وهي ان المراد من بين يديه في قوله تع فانه يسلك من بين يديه
القوى الظاهرة ومن خلفه القوى الباطنة ولذلك قال يسلك منها رصدا اي يدخل حفظة من
الملائكة يحفظون قواه الظاهرة والباطنة من الشياطين ويعصمونه من وساوسهم من تينك
الجهتين ولو كان المراد حفظة من الجوانب كيلا يقربه الشياطين عند انزال الوحي فتلقي في وجه
غير الوحي او تسمعه فتلقيه الى الكهنة فيخبر به قبل اخبار الرسول كما ذهب اليه صاحب التيسير
وغيره لما كان نظم الكلام على الوجه المذكور فان عبارة يسلك وتخصيص الجهتين المذكورتين
انما يناسب لما ذكرنا لا لما ذكره مسئلة رجل قال انا اعلم المسروقات قال الشيخ الامام ابو بكر
محمد بن الفضل هذا القائل ومن صدقه يكون كافرا لقوله عم من اتى كاهنا فصدقه فيما قال فقد
كفر بما انزل على محمد لا يعلم الغيب الا الله لا الجن ولا الانس يقول الله تع في الاخبار عن الجن
فلما خر تبينت الجن ان لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين الى هنا كلام قاضي خان
في فتاواه وفيه بحث لان اخبار الجن عن المسروق لا يتوقف على علم الغيب لان غيبته عنا
لا يستلزم غيبته عنهم وقد مر فيما سبق نقلا عن شرح المشارق ان ثاني ضروب الكهانة
لا بعد في وقوعه ثم ان المفهوم من الآية المذكورة حيث قال لو كانوا يعلمون الغيب دون
لو يعلمون ان لا يكون علمهم الغيب مطردا مستمرا فلا ينافي علمهم اياه نادرا وانما زيدت

كلمة الاستمرار صونا للكلام عن تطرق المناقشة
بان علمهم الغيب في الجملة لا يستلزم علمهم
الغيب المخصوص المذكور تم
الكلام

١٥٢

رسالة في تحقيق بسم الله الرحمن الرحيم الخواص والمزايا

الحمد لوليه والصلوة على نبيه وبعد فهذه رسالة رتبناها في تحقيق الخواص والمزايا وبيان الفرق
بينهما فانه قد اشتبه على الناظرين في كتب البلاغة حتى زعم بعض من حسن الظن بشانهم انهما
مترادفان فنقول قال صاحب المفتاح البلاغة هي بلوغ المتكلم في تادية المعاني حدا له اختصاص
بتوفية خواص التراكيب حقها وايراد انواع التشبيه والمجاز والكناية على وجهها وهذا القول
منه صريح في اخراج اللطايف البيانية من المعاني المجازية والكنائية عن جنس الخواص فمن
قال في شرح كلامه وبيان مرامه عند تعريف علم المعاني ان الخواص هي المعاني المغايرة
لاصل المعنى وقد يعبر عنها بالتي يفيدها التراكيب لا لمجرد الوضع سواء افادها بعض مفرداتها
او هيئاتها التركيبية ولا شك ان المعاني المجازية والمكني عنها داخلة فيها فالبحث عن افادة
التركيب للخواص سواء كانت مقصودة اصلية منها او كانت من متفرعاتها من وظيفة
علم المعاني ولذلك ذكرت فيها معان مجازية ومكني عنها فقد شرح الكلام على وجه لا يرتضيه
صاحبه وذكر المعاني المجازية والكنائية في علم المعاني ليس لانها من الخواص بل لقيام الحاجة
الى بيانها في تحقيق خواص بعض التراكيب كالخواص التي يفيدها الخبر المستعمل في معنى الانشاء
والانشاء المستعمل في معنى الخبر مجازا فانه لا بد في بيانها من بيان المعاني المجازية التي يترتب
عليها تلك الخواص واما المتولدات من ابواب الطلب ليست من جنس الخواص بل معان
مجازية والخواص وراءها وذلك ان الاستفهام يتولد منه الاستبطاء وهو معنى مجازي له
ويلزمه الطلب وهو خاصية يقصدها البليغ في مقام يقتضيه وقس على هذا الحال في ساير
المتولدات فان قلت هل في عرفهم للطايف البيانية عبارة جامعة كعبارة الخاصية الجامعة
للطايف علم المعاني قلت نعم انهم يعبرون عنها بالمزية قال الشيخ في دلايل الاعجاز اعلم ان سبيلك
اولا ان تعلم ان ليست المزية التي نثبتها لهذه الاجناس على الكلام المتروك على ظاهره والمبالغة
التي ندعي لها في انفس المعاني التي يقصد المتكلم اليها بخبره ولكنها في طريق اثباته لها

رد لسعد الدين

السيد الشريف

وتقريره ان ما تغير بهذا ان لبس المعني اذا قلنا ان الكناية ابلغ من الصريح انك لما كنيت عن المعني
زدت في ذاته بل المعني انك زدت في اثباته فجعلته ابلغ واكد واشد فليست المزية في قولهم جم الرماد
انه دل علي قري اكثر بل انك اثبت له القري الكثير من وجه هو ابلغ واوجبته ايجابا هو اشد وادعيته
دعوي انت بها انطق وبصحتها اوثق وكذلك ليست المزية التي تراها لقولك رايت اسدا علي قولك
رايت رجلا لا يتميز عن الاسد في شجاعته وجراته انك قد احدثت بالاول زيادة في مساواته الاسد
بل بان احدثت تاكيدا وتشديدا وقوة في اثباتك له هذه المساواة وفي تقريرك لها فليس تاثير الاستعارة
اذا في ذات المعني وحقيقته بل في ايجابه والحكم به وهكذا قياس التمثيل تري ابدا في ذلك تقع في طريق
اثبات المعني دون المعني نفسه الي هنا كلامه ومن بيانه تبين ان عدم الفرق بين الخواص
والمزايا من قصور التتبع لكلمات مشايخ هذا الفن ثم ان المزية قد تطلق علي خصوصية في النظم
باعتبار كونها منشا لاحداث صورة في المعني مناسبة للمقام لدلالتها علي خاصية يقتضيها المقام
كخصوصية النظم في الجملة الاسمية فانها احدثت صورة في معني الكلام هي كونه مؤكدا ودلت تلك
الصورة علي خاصية هي رد الانكار يقتضيها مقام كان الخطاب فيه مع منكر فصارت الخصوصية
المذكورة بهذا الاعتبار مزية من مزايا الكلام وقد افصح الشيخ عن اطلاق المزية علي هذا المعني
حيث قال في دلايل الاعجاز ولكن بقي ان تعلمونا مكان المزية وتصفوها لنا وتذكروها ذكرا كما
ينص علي الشيء ويعين ويكشف عن وجهه ويبين ولا يكفي ان تقولوا انه خصوصية في كيفية
النظم وطريقة مخصوصة في نسق الكلم بعضها علي بعض حتي تصفوا تلك الخصوصية وتبينوها و
تذكروا لها امثلة وتقولوا مثل كيت وكيت كما يذكر لك من تستوصفه عمل الديباج المنقش
ما تعلم به وجه دقة الصنعة او يعمل بين يديك حتي تري عيانا كيف يذهب تلك الخطوط
وتجيء وماذا يذهب منها طولا وماذا يذهب منها عرضا وبم يبدا وبم يثني وبم يثلث وتبصر من
الحسب الدقيق ومن عجيب تصرف اليد ما تعلم منه مكان الحذق والاستاذية الي هنا كلامه
وقد تبين منه ان الشيخ انما اطلق المزية علي ما في النظم من الخصوصية لا علي النظم نفسه

كما هو

كما هو الظاهر من كلام من قال والشيخ يطلق علي المعاني الاول بل علي ترتيبها في النفس ثم ترتيب
الالفاظ في النطق علي حذوها اسم النظم والصور والخواص والمزايا والكيفيات ونحو ذلك
انتهي ثم انه تبين من الكلامين المنقولين عن الشيخ ان حقيقة المزية المذكورة في كتب
البلاغة خصوصية لها فضل علي ساير الخصوصيات من جنسها سواء كانت تلك الخصوصية
في ترتيب معاني النحو المعبر عنه بالنظم او في دلالة المعاني الاول علي المعاني الثواني فهي متنوعة
الي نوعين احدهما وهو ما في النظم حقه ان يبحث عنه في علم المعاني وثانيهما وهو ما في الدلالة
حقه ان يبحث عنه في علم البيان والفرق بين الخواص والمزايا التي تتعلق بعلم المعاني هو ان
تلك المزايا تثبت في نظم التراكيب فيترتب عليها خواصها المعتبرة عند البلغاء فالمزايا المذكورة
منشا لتلك الخواص وكذا المزايا التي تتعلق بعلم البيان فانها تثبت في دلالة المعاني الاول
علي المعاني الثواني فيترتب عليها الخواص المقصودة بتلك الدلالة وهي الاغراض المترتبة
علي المجاز المرسل والاستعارة والكناية واعلم ان هذا النوع من الخواص ايضا من حيث انه
من مقتضيات المقام لا بد لصاحب علم المعاني من معرفته فالخواص المذكورة في حده مقها ان
تشمله ولهذا اي ولشمول علم المعاني لمعرفة نوعي الخواص واختصاص علم البيان بمعرفة كيفية
حصول النوع الثاني منهما كان منزلته من علم المعاني منزلة الشعبة من الاصل ومن كان
بمعزل عن الوقوف علي هذا التفصيل توهم ان انفس المعاني المجازية والكنائية من
الخواص وزعم ان اصالة علم المعاني بهذا الاعتبار ولم يدر ان تلك المعاني في علم البيان
جهة
بمنزلة المعاني الاصلية في علم المعاني وحق الخواص في كل منهما ان يكون وراء المعاني التي
استعمل الكلام فيها فان قلت ما حال التشبيه وما بال من اخرجه من حد البيان وادخله في حد
البلاغة قلت التشبيه علي نوعين احدهما تشبيه المفرد بالمفرد والآخر تشبيه المركب
بالمركب وهذا النوع من التشبيه داخل في حد البيان لان المراد منه تشبيه الهيئة الحاصلة
من مجموع ما ذكر في جانب المشبه بالهيئة الحاصلة من مجموع ما ذكر في جانب المشبه به

السيد الشريف

ودلالة الكلام علي تينك الهيئتين من قبيل دلالة الملزوم علي اللازم فلا جرم يدخل في حد البيان
واما النوع الاول منه فلانه من ان يكون اداة التشبيه مذكورة اولا وعلي الاول لا يدخل في الحد
المذكور لعدم الاختلاف في طريق دلالته علي المعني المراد بزيادة الوضوح ونقصانه ومن
وهم ان الاختلاف المذكور يتحقق في طريق دلالته ايضا زاعما ان قولك وجهه كالبدر مثلا
لا تريد به مفهومه وضعا بل تريد ان ذلك الوجه في غاية الحسن ونهاية اللطافة فقد وهم
حيث لم يفرق بين معني التشبيه والغرض منه فان ما ذكره هو الغرض من التشبيه المذكور
لا معناه الذي استعمل فيه وزيادة التحقيق في هذا المقام يطلب في الرسالة التي رتبناها
في التشبيه وتفصيل احواله وعلي الثاني ان كانت اداة التشبيه مقدرة فالحال فيه كالحال
فيما اذا كانت مذكورة بلا تفاوت وان لم تكن مقدرة فهذا القسم من تشبيه المفرد بالمفرد
كالنوع الثاني من مطلق التشبيه داخل في حد البيان للعلة التي ذكرناها في دخول النوع
المذكور فيه فان قلت اليس تقدير الاداة مما لا بد منه كيلا يخرج الكلام عن حد التشبيه
فان قولك زيد اسد مثلا اذا لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن
معناه الاصلي الي معني يناسبه ويصح حمله علي زيد كمفهوم الرجل الشجاع فح يكون القول
المذكور من باب المجاز المرسل لا من باب التشبيه قلت ذلك وهم سبق اليه فهم بعض
من حسن الظن بشانه وانما قلنا انه وهم لان النقل المذكور لا يخرج القول المذكور عن حده
ولا يدخله في حد المجاز المرسل ضرورة ان مبني ذلك النقل علي علاقة المشابهة بين ما صدق
مفهوم الاسد وما صدق مفهوم الرجل الشجاع وشرط المجاز المرسل ان لا يعتبر فيه علاقة
المشابهة اصلا ومدار التشبيه علي اعتبار تلك العلاقة في الجملة والعجب ان هذا البعض
مع اعترافه بهذا حيث قال فيما علقه علي شرحه للمفتاح فان قيل هذا المعني المراد ليس مشابها
للمعني الموضوع انما المشابهة بين الوجه والبدر قلنا ارادة هذا المعني تتفرع علي تلك المشابهة
فمن ثمه صح ان العلاقة هي المشابهة كيف ينكر ان يكون مثل قولنا زيد اسد علي تقدير

السيد الشريف

ما هو حقه

سمع

ان يكون

علي تقدير ان يكون المراد من الاسد مفهوم الرجل الشجاع تشبيها ثم ان المقدمة القائلة اذا
لم يقدر فيه اداة التشبيه لا يصح الا بنقل لفظ الاسد عن معناه الاصلي في معرض المناقشة
لجواز ان يكون من قبيل رجل عدل فان لفظ العدل غير منقول عن معناه الوضعي ومع ذلك
صح حمله علي رجل بنوع تجوز في طريق الحمل والاثبات وذلك البعض يعترف بهذا ايضا علي ما
افصح عنه ما ذكره في الحواشي التي علقها علي الكشاف وقال بعض الفضلاء وعلي ما ذكره
الشيخ عبد القاهر فانما هي اقبال وادبار لا يبعد ان تجعل زيد اسد مجازا عقليا ومن رام
زيادة تحقيق في هذا المقام وفضل تفصيل لذلك الكلام فعليه رسالتنا المعمولة في بيان
اقسام المجاز واما من اخرج التشبيه عن حد البيان حيث قال واذا ظهر لك ان مرجع علم
البيان تانك الجهتان علمت ان انصباب علم البيان الي التعرض للمجاز والكناية فبناه
علي زعمه ان لاحظ للتشبيه اصلا من الاختلاف في طريق الدلالة المعتبر في علم البيان وقد
ظهر لك مما قدمناه من التفصيل ان ليس الامر كما زعمه والعجب انه يخرج التشبيه عن حد
البيان ويجعله من اركانه لمجرد توقف الاستعارة عليه واما درجه اياه في البلاغة
علي ما افصح عنه المنقول في اول الرسالة مما ذكره في تحديدها ولقد اصاب فيه فلما ذكره
ان ملاك التدرب في فنون السحر البياني هو المهارة فيه وان الاستعارة من فروعه

واما المنافاة الظاهرة بين موجب هذا الدرج ومقتضي

ذلك الاخراج فوجه اندفاعها مذكور

فيما علقنا علي المفتاح من

الحواشي

تمت الرسالة

م

سعد الدين ذكره في شرح الكشاف مطلقا

صاحب المفتاح

رسالة في بيان الاسلوب الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم والصلوة على الرسول الكريم وعلى آله وصحبه هداة الصراط المستقيم

اما بعد فهذه رسالة في بيان الاسلوب الحكيم وتمييزه عن ساير الاساليب المعتبرة

عند ارباب البلاغة واصحاب البراعة فنقول ومن الله التوفيق الاسلوب الحكيم مرجعه العدول

الى الجواب عن موجب الخطاب لحكمة شريفة يقتضيها المقام او لنكتة لطيفة يرتضيها

ذووا الافهام سواء كان ذلك لعدول بصرف الكلام عن مراد المتكلم الى معنى آخر يحتمله

ايضا كما وقع في جواب القبعثري للحجاج او بدونه كما وقع في جواب السائلين عن حال

الهلال تفصيل المثال الاول ان الحجاج قال للقبعثري متوعدا له بالقيد لاحملنك على الادهم

يعني القيد وقال القبعثري في جوابه مثل الامير حمل على الادهم اي على الفرس الذي اشتدت

زرقته حتى ذهب البياض الذي فيه من الدهمة وهي السواد والاشهب اي الفرس

الذي غلب بياضه على سواده من الشهبة وهي البياض الذي غلب على السواد فابرز

وعيده في معرض الوعد واراه بالطف وجه ان من كان على صفته في السلطان وبسطة اليد

فجدير بان يصفد لا ان يصفد ثم قال الحجاج ان المراد بالادهم هو الحديد فقال القبعثري لان يكون

حديدا خير من ان يكون بليدا فصرف الحديد ايضا عن مراده وفي الموضعين عدل عن موجب

الخطاب ومقتضاه وتفصيل المثال الثاني ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم رضه قالا يا

رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص

حتى يكون كما بدا لا يكون على حالة واحدة فنزلت يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت

للناس والحج الاهلة جمع هلال وهو اذا كان لليلة او ليلتين وقيل هو هلال الى ثلث

ثم يسمى قمرا وقيل يسمى هلالا حتى يبهر ضوءه سواد الليل وذلك لا يكون الا في الليلة

السابعة وقال الاصمعي يسمى هلالا حتى يحجر وتحجيره ان يستدير بخطة دقيق وانما سمي به لان

الناس يرفعون اصواتهم عند رؤيته ومنه اهل بالحج اذا رفع الصوت بالتلبية

ومنه

ومنه استهلال الصبي والمواقيت جمع ميقات وهو ما يوقت به الشيء كما ان المقدار

ما يقدر به الشيء وقد شاع في معنى المعلم ولذلك قال صاحب الكشاف في تفسيرها مواقيت معالم

وقال في موضع آخر والميقات ما وقت به الشيء اي حد ومنه مواقيت الاحرام وهي

الحدود التي لا يتجاوزها من يريد دخول مكة الا محرما انتهى كلامه ولا يذهب عليك

ان المعنى المذكور للميقات ينتظم المعنيين الذين ذكرهما الجوهري حيث قال في الصحاح و

الميقات الوقت المضروب للفعل والموضع بطريق الاشتراك المعنوي لا بطريق الاشتراك

اللفظي المفهوم من كلام الجوهري وبما قررنا تبين ان من قال في تفسير الآية المذكورة

والمواقيت جمع ميقات من الوقت لم يصب واراد بقوله للناس ما يتعلق به من امور

المعاملات ومصالحهم وبالحج ما يتعلق به من فرايض العبادات ولكن خص بالذكر اعظمها

اثرا فان الحج يراعي في ادائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف ساير العبادات البلغ لا يعتبر في

قضائها وقت معين كان السوال عن السبب العادي في اختلاف القمر في زيادة النور

ونقصانه واجيب ببيان الحكمة في هذا الاختلاف للتنبيه على ان المناسب لحال السائل ان

يسال عن ذلك لا عن السبب العادي لانه ليس مما يطلع عليه بسهولة لابتنائه على معرفة

مسائل من دقايق الحكمة وانما قلنا كان السوآل عن السبب العادي لان السائل من كبار

الصحابة وعلمائهم فلا يناسب القول بتأثير غير الله تع في الكاينات ومن هنا تبين ان

من قال في شرح المفتاح ان المص حمله على انهم سألوا عن السبب الفاعل للتشكلات النورية

في الهلال كما اخطاء في الاسناد حيث كان كلام المص خلوا عن تعيين ان السوآل عن

السبب الفاعل لم يصب في المسند فان قلت كان السوآل عن حال الهلال لا عن الاهلة

فلم قيل يسألونك عن الاهلة قلت لما كان السوآل عن الاحوال المختلفة لا عن الحالة المستمرة

وكان يطلق عليه اسم الهلال عند كل حال من الاحوال حقيقة او مجازا باعتبار ما كان او

ما يؤول اليه جيء بلفظ الجمع تنبيها على ذلك اي على ان السوآل كان عن الاحوال المختلفة

لا عن الحال المستمر ثم ان تفسير الآية المذكورة على وجه يكون من قبيل الاسلوب الحكيم المذكور
على اختيار صاحب المفتاح وبه اخذ القاضي حيث قال في تفسير قوله تعالى قل هي مواقيت جواب
بحمل السوال على خلاف الظاهر وهو باب من ابواب علم المعاني معتبر وموعظ فيها مذكر
ومختار صاحب الكشاف وبه اخذ القاضي ان السوآل عن الحكمة في نقصان الاهلة وتمامها
فعلى هذا لا عدول في الجواب عن الظاهر فلا يكون من الاسلوب المذكور والمتبادر من
قول السائل ما بال الهلال انما هو الاول فتامل ولا يذهب عليك ان في كل واحد من المثالين
تلقي المخاطب بغير ما يترقب وفي الثاني منهما خاصة تلقي السائل بغير ما يتطلب فلا وجه
لما فعله صاحب المفتاح من تخصيص الثاني بالثاني حيث قال وهو يعني الاسلوب الحكيم
تلقي المخاطب بغير ما يترقب كما قال • اتت تشتكي عندي مزاولة القرى • وقد رات الضيفان
ينحون منزلي • فقلت كاني ما سمعت كلامها • هم الضيف جدي في قراهم وعجلي • او تلقي
السائل بغير ما يتطلب كما قال الله تعالى يسألونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس
والحج ومن امثلته قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين
والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وذلك انهم سألوا عن المنفق فاجيبوا
ببيان المصارف ومن قال سالوا عن بيان ما ينفقون لم يصب لان المسئول عنه نفس
المنفق لا بيانه نعم هو ايضا يصلح متعلقا للسوآل لكن للسوآل معنى الالتماس وهو يتعدى
بنفسه لا بعن ونكتة العدول في الجواب عن موجب السوآل التنبيه على ان الاهم للسائل
عن بيان النفقة والمصرف بيان المصرف فكان حقه ان يسال عنه لا عنها اذ النفقة لا يعتد بها
الا ان تقع موقعها كما قال ابن عمر • ان الصنيعة لا تكون صنيعة • حتى يصاب بها طريق المصنع •
واقول المراد من الخير المال الحلال ففيه اشارة الى ان الحرام لا يصلح للانفاق ولا يترتب
عليه الثواب بل يترتب عليه العقاب وان كان فيه منفعة للغير المستحق للانفاق
قال الامام الراغب في تفسيره وقوله من خير اي من مال فسمي المال خيرا هنا تنبيها على

ان الذي يجوز انفاقه هو الحلال الذي يتناوله الخير كما قال ان ترك خيرا يعني في اية الوصية
وهي قوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ومن فسر الخير هنا بالمال مطلقا او بالمال الكثير فقد اخل بنكتة التنبيه على ان الوصية
المشروعة في الطيب دون الخبيث والمغصوب فان ذلك يجب رده الى اربابه ويأثم
من اوصى به فان قلت اليس وصف الكثرة لا بد من اعتباره على ما دل عليه ما روي عن
علي رضه ان مولى له اراد ان يوصي وله سبعمائة فمنعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا
والخير المال الكثير وما روي عن عايشة رضها ان رجلا اراد الوصية وله عيال واربعمائة دينار
فقالت ما ارى فيه فضلا قلت نعم وقد دل عليه تنوين خيرا فانه للتعظيم فلا ينافي ما
روي عنهما بصرف الخير عن وصف الطيب الى وصف الكثرة وفي التقييد بقوله بالمعروف
نوع تاييد للتنكير المذكور في الدلالة على ما ذكر فتدبر ولنرجع الى ما كنا فيه فنقول لا
يذهب عليك انه باعتبار تلك الاشارة تضمن الكلام المذكور الجواب عن المسئول عنه
لا يقال فح لا عدول عن موجب السوآل في الجواب فلا يكون من هذا الباب لانا نقول موجب
السوآل ان يكون بناء الجواب على بيان المسئول عنه فيكون ذلك لبيانه صريحا وبيان
غيره مما يناسب المقام ان قصد يكون ضمنا ولما كان الحال في الجواب المذكور على عكس هذا
تحقق العدول عن موجب السوآل نعم ليس فيه تنزيل سؤال السائل منزلة سوآل غير
سؤاله كما توهمه صاحب المفتاح حيث قال ينزل سوآل السائل منزلة سوآل غير سؤاله
لتوخي التنبيه له بالطف وجه على تعديه عن موضع سؤال هو اليق بحاله ان يسال عنه
او اهم له اذا تامل فان ذلك في النوع الآخر من العدول وهو بان يسكت المجيب عن بيان
المسئول عنه بالكلية وياتي بدله ببيان غيره كما في المثال السابق والنكتة المذكورة مشتركة
بين نوعي العدول روي عن ابن عباس رضه انه جاء عمرو بن الجموح وهو شيخ هرم وله مال
عظيم فاراد ان ينفق فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت وهذا السبب في

هرم

في نزول الآية المذكورة مذكور في عامة التفاسير فما سبق الي وهم صاحب المفتاح من
وهم التعدي من تعدي الوهم ومما شبه بهذا الاسلوب اي الاسلوب الحكيم وليس منه
حمل لفظ وقع في كلام المخاطب علي خلاف مراده من المعاني يحتملها ذلك اللفظ كما اخبر عنه
الشاعر بقوله • قلت ثقلت اذ اتيت مرارا • قال ثقلت كاهلي بالايادي • وذلك انه
اراد بلفظ ثقلت معني حملتك المؤنة بالاتيان مرة بعد اخري وقد حمل علي تثقيل عاتقه
بالمنن والنعم • وبعد قلت طولت قال لا • بل طولت وابرمت حبل ودادي • وهو ايضا
من قبيل ما تقدم حيث اراد بلفظ ابرمت معني امللت وقد حمله علي معني الاحكام قوله
طولت اي طولت الاقامة والاتيان من التطول لا التفضل والاحسان اما ما اشتبها بما ذكر
بالاسلوب الحكيم فلانه لا فرق بينه وبين حمل القبعثري لفظي الادهم والحديد المذكورين
في كلام الحجاج علي خلاف مراده واما انه ليس منه فلفقد ما هو المعتبر في الاسلوب الحكيم
من تلقي المخاطب بغير ما يترقب فان صارف لفظ ثقلت عن مراد القائل لم يصرفه الي معني
لا يترقب بل صرفه الي معني يترقب في امثال ذلك المقام كما لا يخفي علي ذوي الافهام ولذلك
اي ولعدم خروج الكلام عن مقتضي ظاهر الحال لم يعد
مثل ذلك المحل من لطايف المعاني كما عد
ما في الاسلوب الحكيم منها
بل عد من المحسنات
البديعية
تمت

رسالة متعلقة بمن التبعيضية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه • والصلوة علي نبيه • اعلم ان البعضية المعتبرة في من التبعيضية هي البعضية في الاجزاء
لا البعضية في الافراد علي خلاف التنكير الذي يكون للتبعيض علي ما زعم الفاضل الشريف فان المعتبر
فيه هي البعضية في الافراد لا البعضية في الاجزاء وبه يفارق من التبعيضية من البيانية
علي ما صرح به الرضي حيث قال في شرح الكافية وتعريفها اي من البيانية ان يكون قبل
من او بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور علي ذلك المبهم كما يقال
مثلا للرجس انه الاوثان وللعشرين انه الدراهم وللضمير في قولك عز من قائل انه القائل
بخلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق علي ما هو مذكور بعدها او قبلها لان ذلك المذكور بعض
المجرور واسم الكل لا يقع علي البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان اشرت بالدراهم
الي دراهم معينة اكثر من عشرين فمن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم
جنس الدراهم فهي مبينة لصحة اطلاق المجرور علي العشرين الي هنا كلامه واما ان المعتبر في
التنكير التبعيضي هو البعضية في الافراد علي خلاف ما في من التبعيضية فقد صرح به الفاضل
الشريف في الحواشي التي علقها علي شرح التلخيص وبني عليه الرد علي الشارح في قوله وكتقليل
المدة في قوله تع سبحان الذي اسري بعبده ليلا ذكر ليلا مع ان الاسراء لا يكون الا بالليل
للدلالة علي تقليل المدة وانه اسري في بعض الليل حيث قال الدلالة علي البعضية مذكورة في
الكشاف واعترض عليه بان البعضية المستفادة من التنكير هي البعضية في الافراد لا البعضية
في الاجزاء فكيف يستفاد من قوله ليلا ان الاسراء كان في بعض من اجزاء ليلة فالصواب
تنكيره لدفع توهم كون الاسراء في ليال ولافادة تعظيمه وانما قلنا في زعمه لانه خالف فيه الشيخ
عبد القاهر فانه قال في دلايل الاعجاز ان التنكير في حيوة في قوله تع ولكم في القصاص حيوة للدلالة
علي ان تلك الحيوة بعض حيوة المهموم بقتله والعلامة الزمخشري فانه صرح في مواضع من الكشاف
بانه يقصد بالتنكير الدلالة علي البعضية في الاجزاء منها ما ذكره في قوله تع سبحان الذي اسري بعبده

ليلاً ومنها ما ذكره في تلك السورة ايضا حيث قال فان قلت هلا عرف الزبور كما عرف في
قوله ولقد كتبنا في الزبور قلت يجوز ان يكون الزبور وزبور كالعباس وعباس
وكالفضل وفضل وان يريد ابتناول داود بعض الزبر وهي الكتب وان يريد ما ذكر فيه
رسول الله صلى الله عليه وسلم من الزبور فسمي ذلك زبوراً لانه بعض الزبور كما سمي بعض
القرآن قرآناً ومنها ما ذكره في سورة الحجرات وتنكير القوم والنساء يحتمل معنيين ان يراد
لا يسخر بعض المؤمنين والمؤمنات من بعض وان يقصد افادة الشيوع وان يصير كل
جماعة منهم منهية عن السخرية وخالف المعقول ايضاً لان معنى التنكير في الاصل التقليل
واستعماله في التبعيض باعتبار تضمنه التقليل ولا اختصاص لهذا الاعتبار باحد وجهي
البعضية ثم اعلم ان البعضية التي تدل عليها من التبعيضية هي البعضية المجردة النافية للكلية
لا البعضية التي تنتظم ما في ضمن الكلية يرشدك الى هذا انه قال صاحب الكشاف في تفسير
قوله تع ومما رزقناهم ينفقون وادخل من التبعيضية صيانة لهم وكفاً عن الاسراف و
التبذير المنهي عنه ولم ينكر عليه احد من الناظرين فيه ومبنى ما ذكره على ان مدلول من
التبعيضية هو البعضية المجردة عن الكلية وايضا يرشد اليه زيادة من التبعيضية في
قوله تع وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم فانه لو كانت دلالتها على مطلق البعضية الشاملة
لما في ضمن الكلية لضاع تلك الزيادة وفات الدلالة على ان المغفور بالايمان بعض الذنوب
لا كله قال الامام البيضاوي في تفسيره بعض ذنوبكم وهو ما يكون عن خالص حق الله تعالى
فان المظالم لا تغفر بالايمان بل نقول مدلولها المذكورة البعضية الشاملة لما في ضمن الكلية المجتمعة
لو كان مدلولها
معها لما تحقق الفرق بينها وبين من البيانية من جهة الحكم ولما تيسر تمشية الخلاف بين الامام
وصاحبيه فيما اذا قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت بناء على ان من للتبعيض عنده و
للبيان عندهما قال في الهداية وان قال لها طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق
نفسها واحدة وثنتين ولا تطلق ثلثا عند ابي حنيفة وقالا تطلق ثلثا ان شاءت لان

كلمة ما

كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من قد تستعمل للتمييز فيحمل على تمييز الجنس ولابي حنيفة ان كلمة من حقيقة
في التبعيض وما للتعميم فيعمل بهما انتهى ولا خفاء في ان بناء الجواب المذكور على كون من
للتبعيض انما يصح اذا كان مدلولها البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها ويا عجبا لصاحب
التوضيح في تقرير الخلافية المذكورة حيث استدل على اولوية البعض بتيقنه قائلاً التبعيض
متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض
متيقنة ولم يدر ان البعض المراد قطعا على تقدير البيان البعض العام لما في ضمن الكل
لا البعض المجرد المراد ههنا فيصح التعليل على الوجه المذكور لا يتم التقريب بل لا انطباق بين
التعليل والمعلل فتأمل ولقد اصاب الفاضل التفتازاني حيث قال فيما علقه على التلويح مستدلاً
على ان البعضية التي تدل عليها من هي البعضية المجردة المنافية للكلية لا البعضية التي
هي اعم من ان تكون في ضمن الكل او بدونه لاتفاق النحاة على ذلك حيث احتاجوا الى التوفيق
بين قوله تع يغفر لكم من ذنوبكم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا الى ان قالوا لا يبعد ان
يغفر جميع الذنوب لقوم وبعضها لقوم او خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه
الامة ولم يذهب احد الى ان التبعيض لا ينافي الكلية ولم يصب الشريف الفاضل في رده عليه
قائلا وفيه بحث اذ الفاضل الرضي صرح بعدم المنافاة بينهما حيث قال ولو كان ايضاً خطاباً الى
امة واحدة فغفران بعض الذنوب لا يناقض غفران كلها لان قول الرضي غير مرضي لما عرفت
ان مدلول من البعضية المجردة المنافية للكلية ففي قوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم دلالة على عدم
غفران بعض الذنوب وتصريحه بعدم المنافاة بينهما لا يقدح الاحتجاج باتفاق السلف الثابت
باظهارهم الاحتياج الى التوفيق المذكور ثم ان في تحريره قصوراً فان عبارته ايضاً في قوله ولو كان
خطاباً ايضاً الى امة واحدة لم يصب محزها وكان حق التعبير ان يقال على تقدير ان يكون
الخطاب الى امة واحدة الخ وكذا لم يصب صاحب المقاليد في رد ما نقله ابن الحاجب حيث
قال وجه الى الحق انه قد جاء ان الله يغفر الذنوب جميعا فلو لم يحمل قوله يغفر لكم من ذنوبكم

رضي

صاحب المقاليد

على الزيادة لحمل على التبعيض فيلزم التناقض كذا قال ابن الحاجب وهي غير سديد لان
الموجبة الجزئية من لوازم الموجبة الكلية ولا تناقض بين اللازم والملزوم لان منشاء
الغفول عن ان مدلول من التبعيضية هي البعضية المجردة عن الكلية المنافية لها لا الشاملة
لما في ضمنها واعلم ان الاخبار عن مغفرة بعض الذنوب ورد في القرآن في مواضع منها قوله تع
في سورة ابراهيم يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تع في سورة الاحقاف يا قومنا
اجيبوا داعي الله وآمنوا به يغفر لكم من ذنوبكم ومنها قوله تعالى في سورة نوح يا قوم اني لكم
نذير ان اعبدوا الله واتقوه واطيعون يغفر لكم من ذنوبكم وما ورد في قوم نوح عم انما هو
هذا واما ما ذكر في سورة الاحقاف فقد ورد في الجن وما ذكر في سورة ابراهيم فقد ورد
في قوم نوح عم وعاد وثمود على ما افصح عنه سياق القول المذكور واذا وقفت على هذا
فقد عرفت ان قول النحويين خطاب البعض لقوم نوح عم وخطاب الجميع لهذه الامة
مما لا وجه له لان مبناه على ان يكون خطاب البعض واردا لقوم آخر ولا صحة لذلك المبنى
على ما وقفت عليه والعجب ان الامام البيضاوي مع تصرحه في سورة ابراهيم وتفسير سورة
الاحقاف بان المظالم لا يجبها الاسلام والمغفور به انما هو ما بينه تع وما بين عباده
من الذنوب ولذلك جيء باداة البعض كيف قال في تفسير سورة نوح بعض ذنوبكم وهو
ما سبق فان الاسلام يجبه فلا يواخذكم به في الآخرة حيث اخذ ما يجبه الاسلام عاما لنوعي
الذنوب فاضطر في توجيه البعضية الى ان اعتبره بالنسبة الى جميع ما كان قبل الاسلام
وبعده من جنس الذنب وقيل جيء بمن في خطاب الكفرة دون المؤمنين في جميع القرآن
تفرقة بين الخطابين وقال البيضاوي في تفسير سورة ابراهيم ولعل المعنى فيه ان المغفرة
حيث جاءت في خطاب الكفار مرتبة على الايمان وحيث جاءت في خطاب المؤمنين مشفوعة
بالطاعة والتجنب عن المعاصي ونحو ذلك فيتناول الخروج عن المظالم ولا يخفى عليك
ان التفرقة المذكورة انما تتم ان لو لم يجئ الخطاب على الكفرة على العموم وقد جاء كذلك

كما في قوله تع

كما في قوله تعالى في سورة الانفال قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وقال الكلبي
كتب وحشي قاتل حمزة واصحابه رضه من مكة انا نؤمن وقد سمعناك تقراء والذين لا يدعون
مع الله الها آخر الايات وقد فعلنا كل ذلك فنزلت الا من تاب وآمن وعمل صالحا فبعث اليهم
فقالوا لا نأمن ان نعمل صالحا وفي رواية فقال الوحشي هذا شرط شديد لعلي لا اقدر عليه
فنزلت ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقالوا نخاف ان لا نكون
من اهل المشية فنزلت ان الله يغفر الذنوب جميعا فاقبلوا مسلمين وقال الامام البيضاوي
وتقييده بالتوبة خلاف الظاهر ويدل على الاطلاقه فيما عدا الشرك قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به والتعليل بقوله انه هو
الغفور الرحيم على
صيغة المبالغة

رسالة متعلقة بسم الله الرحمن الرحيم بالتوسعات الواقعة في كلام العرب

اعلم ان التوسع شايع في لغة العرب وهو على انحاء منها اجراء الاسم مجرى الصفة قال صدر
الافاضل في ضرام السقط شرح سقط الزند ديوان ابي العلاء المعري قوله تغارة الى الماء
اي متعطشة اليه فاجري الاسم مجرى الصفة ونظيره انا من هذا الامر فالج ابن خلاوة وهو اسم
رجل بريء من الجناية فاجرى الاسم مجرى الصفة وهو البريء وقال في موضع آخر منه والطير اغربة
عليه اي بكت بكاء الغربان وهذا من باب اجراء الاسم مجرى الصفة انتهى كلامه ومن هذا
الباب قوله • اسد علي وفي الحروب نعامة • فتخاء تنفر من صفير الصافر • اي مجترئ صايل
علي وفي الحروب جبان هارب هذا على رأي ابن مالك والسيوطي قال ابن مالك اذا قلت هذا
اسد مشيرا الى السبع فلا ضمير في الخبر واذا قلته مشيرا الى الرجل الشجاع ففيه ضمير مرفوع لانه
مأول بما فيه من معنى الفعل ولو اسند الى ظاهر لرفعه كقولك رايت رجلا اسدا ابوه قال
الشاعر • دليل يقول النفس من ظلماته • سواء صحيحات العيون وعورها • كان لنا منه بيوتا حصينة •

مسوحا اعاليها وساجا كسورها فرفع الاعالي والكسور بمسوح وساج لاقامتهما مقام سود وقال السيرافي ذهب بمسوح الي سود وساج الي كثيف انتهي واختاره الفاضل التفتازاني علي ما صرح به فيما علقه علي الكشاف ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو الآخر للتوسع وهو التضمين قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تعالى وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله ضمن اسمه تعالى معنى وصف فلذلك علق به الظرف في قوله في السماء وفي الارض كما تقول هو حاتم في طي حاتم في تغلب علي تضمين معنى الجواد الذي شهر به كانك قلت هو جواد في طي جواد في تغلب وقال الفاضل التفتازاني في تفسير قوله تعالى وهو الله في السموات وفي الارض لا خفاء ولا خلاف في انه لا يجوز تعلقه بلفظ الله لكونه اسما لا صفة بل هو متعلق بالمعنى الوضعي الذي ضمنه اسم الله تعالى كما في قولك هو حاتم في طي علي تضمين معنى الجواد انتهي كلامه ولا يذهب عليك ان القول بصحة التضمين في الايتين المذكورتين عبارة قول بصحته في البيت المار ذكره دلالة ويحتمل ان يكون القول المذكور من النحو الآخر للتوسع وهو الاكتفاء في تعلق الجار باسم جامد باشتهار مسماه بوصف صالح لذلك التعلق واختاره الفاضل الشريف علي ما صرح به في تصانيفه قال في شرحه للمفتاح واما تعلق الجار به في مثل قوله اسد علي وفي الحروب نعامة فليس لان اسم الجنس اخرج عن معناه الحقيقي فاستعمل في معنى جري وجبان علي ما توهم بل لانه لوحظ مع معناه الحقيقي علي سبيل التبع ما هو لازم له ومفهوم منه في الجملة وهذا المقدار كاف للاعمال في الجار واذا قلت رايت زيدا اسدا ابوه جاز وكان ابوه مرفوعا بمعنى التشبيه اي مشبها بالاسد ابوه الي هنا كلامه هذا جملة الوجوه المحتملة في تصحيح القول المذكور فعليك لاختبار ثم الاختيار وليس قصدنا ههنا الا النقل واما النقد فقد فرغنا منه في بعض تعليقاتنا وكان صاحب المفتاح غافل عن النحو الاول من الانحاء المذكورة للتوسع حيث قال وانما عدّ نحو زيد اسد وقرينة المحذوف المبتدأ تشبيها

لانك

في الحواشي التي علقتها

لانك حين اوقعت اسدا وهو مفرد غير جملة خبرا لزيد استدعي ان يكون هو اياه مثله في زيد منطلق في ان الذي هو زيد هو بعينه منطلق والا كان زيد اسد مجرد تعديد نحو جبل وفرس لا اسنادا لكن العقل يابي ان يكون الذي هو انسان هو بعينه اسد فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا متمسكا بكون لفظ الاسد اسم جنس صريح في السكوت عن النحو المذكور للتوسع وذلك ما لغفوله عنه او لعدم صحته في هذا المقام عنده وهو موجب التعرض لبيانه لانه احق واخفى مما تعرض لبيانه بقوله والا كان زيد اسد مجرد تعديد واذا لم يتعرض لبيانه علم ان السكوت المذكور ليس للاحتمال الثاني فتعين الاول فالتوجيه الذي تصدي له الفاضل الشريف حيث قال في شرح ما ذكر فان قلت لا امتناع في ان يستعمل اسد بمعنى شجاع مجازا قلت لا يشتبه عليك انه اذا استعمل اسد في مفهوم الشجاع كان مجازا مرسلا من باب اطلاق اسم الذات علي الصفة الحالة فيه المسببة عنه لا استعارة اذ لا يتصور تشبيه مفهوم الشجاع بذات الاسد وان حمل اسد بهذا المعنى علي زيد لم يتصور ايضا تشبيه لكنا نعلم قطعا ان هناك قصدا الي تشبيه في الجملة فامتنع جعله وصفا امتناعا عرفيا تكلف بارد بل تعسف شارد وكيف وسياق كلامه ظاهر في ان سوقه علي اطلاقه لا مقيدا بالقصد الي معنى التشبيه في الجملة اذ حينئذ يكون غنيا عن التعرض لابطال احتمال ان تخرج الكلام مخرج التعديد وايضا حق ان يقول فيلزم لامتناع جعل المشبه به وصفا صحيح اسناده الي المبتدأ الا ان منشأ الامتناع علي التقدير المذكور كون معنى الاسد مشبها به لا كون لفظه اسم جنس ففي تعبير المص تمسك بما لا دخل له في تمشية المراد بدل التمسك بما عليه المدار ثم ان كون الاسد خارجا عن حد الاستعارة علي تقدير استعماله في مفهوم الشجاع لا ينافي القصد الي التشبيه في الجملة في زيد اسد اذ يجوز ان يكون الاستعمال لعلاقة المشابهة بين ما صدق عليه المفهوم الحقيقي للاسد وما صدق مفهوم الشجاع وهذا لان الشجاعة من خصايص ذوي العقول فلا توجد في الحيوان ومن ههنا تبين وجه خلل آخر فيما ذكره حيث ادعي فيه عدم الاشتباه في صحة امر

لا اشتباه في بطلانه وذلك ان مبني كون الاسد مجازاً مرسلاً علي تقدير استعماله في مفهوم
الشجاع علي ان يكون وصف الشجاعة متحققاً في الاسد علي ما افصح عنه بقوله من باب اطلاق
اسم الذات علي الصفة الحالة فيه وقد عرفت بطلان ذلك المبني وان نازع مكابر في اختصاص
الوصف المذكور بذوي العقول قلنا ان نقول من الابتداء ان الاسد في زيد اسد مستعار
لمفهوم الرجل الشجاع لا لمفهوم الشجاع مطلقا وح ينقطع عرق الشبهة ومن انكشف لك ما في
قول صاحب المفتاح فيلزم لامتناع جعل اسم الجنس وصفا حتي يصير اسناده الي المبتداء الخ
خلل من وجه آخر حيث تبين ان الاسناد المذكور يصح بلا جعل اسم الجنس وصفا فافهم واعلم
ان في كلام العرب نوعاً من آخر من التوسع له مزيد تعلق لما نحن فيه من التشبيه البليغ وهو الذي
نبه عليه الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلايل الاعجاز لم ترد يعني الخنساء في قولها وانما هي
اقبال وادبار غير معناهما حتي يكون المجاز في الكلمة وانما المجاز ان جعلتها لكثرة ما تقبل و
تدبر كانها تجسمت من الاقبال والادبار وليس ايضا علي حذف المضاف واقامة المضاف اليه
مقامه وان كانوا يذكرونه منه اذ لو قلنا اريد انما هي ذات اقبال وادبار افسدنا الشعر
علي انفسنا وخرجنا الي شي مغسول وكلام عامي مرذول لا مساغ له عند من له صحيح الذوق
والمعرفة نسابة للمعاني ومعني تقدير المضاف فيه انه لو كان الكلام قد جي علي ظاهره ولم
يقصد المبالغة المذكورة لكان حقه ان يجاء بلفظ الذات لا انه مراد الي هنا كلامه وانما قلنا
انه نوع آخر من التوسع لان الانحاء السابق ذكرها كانت في اللفظ وهذا في المعني والحمل في مثل
زيد اسد يحتمل ان يكون بناء علي هذا النوع من التوسع قال الفاضل التفتازاني في اثناء شرحه
قول صاحب الكشاف في تفسير قوله تع حتي يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود وعلي
ما ذكره الشيخ عبد القاهر في فانما هي اقبال وادبار لا يبعد ان تجعل زيد اسد مجازاً عقلياً
لتساوي امر المجاز والانحار انتهي وصاحب المفتاح غافل عن هذا النوع من التوسع ايضاً
ولهذا قال ما قال والعجب ان الفاضل الشريف مع وقوفه عليه علي ما افصح عنه قوله في

في الحواشي التي علقها علي الكشاف المقصود من الوصف بالمصادر المبالغة في شان محالها
كانها صارت عين ما قام بها فمعني قولنا زيد عدل انه عين العدل كانه تجسم منه واذا اولت
بمعني اسم الفاعل فات ذلك المقصود وكذا ان حملت علي حذف المضاف كيف قال في توجيه
ما ذكره صاحب المفتاح لا بد في تصحيح معني هذا الكلام من احد امرين اما جعل اسم الجنس الذي
هو اسد وصفا بمعني شجاع واما حمله علي حذف اداة التشبيه والاول ممتنع فوجب المصير الي
الثاني وارتضاه فان موجب ذلك لو فوف رد ذلك التوجيه وتزييفه كما هو دأبه في شرحه
للكتاب المذكور واعلم ان استعمال العين في موضع الربية وهي الطليعة تحتمل التوسعين
التوسع من جهة اللفظ وهو الذي عبر عنه القوم بالمجاز الغير المفيد والتوسع من جهة
المعني وهو الذي اسلفنا بيانه كاستعمال الاصابع في موضع الانامل في قوله تع يجعلون
اصابعهم في آذانهم فانه ايضاً يحتملهما وتفصيل ذلك ان الاصابع يحتمل ان يراد بها معني الانامل
علي ان يكون التجوز في اثبات حكم الدخول في الآذان لها مبالغة وهو ما اختاره الامام البيضاوي
حيث قال انما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة هذا دون الاول والا لقال لما
اطلق الاصابع علي الانامل وايضا التعليل بالمبالغة انما يناسب هذا ومن هنا تبين
ما في قول الفاضل الشريف في شرحه للمفتاح وفي اطلاق الاصابع علي الانامل مبالغة
يخلو عنها ذكر الانامل من الخلل فتامل وكذلك لفظ العين المستعمل في موضع الربية
يحتمل ان يراد بها معني الربية علي ان يكون التجوز في اللفظ من قبيل اطلاق اسم الجزء علي
الكل علي عكس ما تقدم ويحتمل ان يراد بها معناها الحقيقي علي ان يكون التجوز في ان جعل
الشخص كله عينا كما مر بيانه في انما هي اقبال وادبار ورجل عدل وهذا هو الوجه المناسب
لما قصد بذلك الاطلاق من المبالغة في المعني المراد من الربية وبما قررناه من التفصيل
تبين ما في قول صاحب المفتاح وتجوز ان يراد الرجل بالعين اذا كان ربية من حيث
ان العين لما كانت المقصودة في كون الرجل ربية صارت كانها الشخص كله من الخلط

حيث اختار ان استعمال العين في الرؤية من قبيل التجوز في اللفظ دل على ذلك ايراده مثالاً للمجاز اللغوي وذكر في بيان وجه التجوز ما ذكره القوم في التجوز في المعنى ومنشاء ذلك ايضا غفوله عن النحو الثاني من التوسع والتجوز والتاء رحان الفاضلان تعسفا في توجيه كلامه لحمل

البيان المذكور على علاقة المجاز في لفظ

العين وتاكيد زيادة التعلق

والارتباط

تم تم

رسالة في بيان بسم الله الرحمن الرحيم احوال الضماير

الحمد لله الذي تولي السرائر ووقف على الضماير والصلوة على محمد المبعوث من افضل القبايل واكرم العشاير وعلى آله واصحابه خير آل واصحاب ما ثبت الاقطاب وتحرك الدواير

وبعد فهذه رسالة رتبناها في دفع ما يتعلق بالضماير من الاوهام الدائرة على السنة خواص الانام كالامثال السائرة منها ما شاع فيما بينهم وانتشر وارتكز في ضمايرهم وتقرر من وجوب الاحتراز عن الضماير المتسقة في الكلام وتفككها لما فيه من الاخلال بحق النظم وحسن الانتظام حتى ظن صاحب الكشاف ذلك العلامة انه يورث التنافر في النظم الذي هو اس الفصاحة ورأس البلاغة على ما افصح عنه في كتابه المذكور حيث قال في تفسير قوله تع اذ اوحينا الى امك ما يوحي ان اقذفيه في التابوت فاقذفيه في اليم فليلقه اليم بالساحل يأخذه عدو لي وعدو له والضماير كلها راجعة الى موسى عم ورجوع بعضها اليه وبعضها الى التابوت فيه هجنة لما يؤدي اليه من تنافر النظم فان قلت المقذوف في البحر هو التابوت وكذلك الملقى الى الساحل قلت ما ضرك لو قلت المقذوف هو موسى في جوف التابوت حتى لا تفرق الضماير فيتنافر عليك النظم الذي هو ام اعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدي ومراعاته اهم ما يجب على المفسر الى هنا كلامه ولعمري انه

من قبيل

من قبيل بعض الظن فان تفكيك الضماير بارجاع بعضها الى غير ما رجع اليه البعض الآخر واقع في مواضع من الكلام القديم ولو كان فيه هجنة تخل ببلاغة النظم لما وقع فيه لانه مصون عن مثله باتفاق البلغاء واعتراف الخصماء منها قوله تع فمن بدله بعد ما سمعه فانما اثمه على الذين يبدلونه فان الاول والثاني والرابع من الضماير المذكورة راجع الى الايصاء الواقع من المحتضر والثالث منها راجع الى التبديل او الى الايصاء المبدل باعتبار وصفه وذلك الفاضل معترف بهذا حيث قال في تفسير تلك الآية فمن بدله اي فمن غير الايصاء عن وجهه ان كان موافقا للشرع من الاوصياء والشهود بعد ما سمعه وتحققه فانما اثمه على الذين يبدلونه فما اثم الايصاء المبدل او التبديل الا على مبدليه دون غيرهم من الموصي والموصى له لانهما بريان من الحيف والجنف فانه بعد ما وقف على التفكيك الواقع في القول المذكور وافصح عنه في تفسيره على اوضح وجه كيف انكره وادعى انه هجنة مخلة للفصاحة والحق ان التفكيك الذي يقع في الضماير ان ادى الى التلبس في الكلام والاشتباه في المرام يكون مخلا للفصاحة فلا بد من صون الكلام الفصيح عنه وان لم يكن مؤديا الى ذلك لانسياق الفهم باقتضاء سياق الكلام ومساعدة المقام الى المعاني المرادة من الضماير المنتشرة بسبب التفكيك الواقع فيها كالذي وقع في اية الوصية فلا يكون فيه شيء من الاخلال للفصاحة واعلم ان الانتشار اللازم في الآية الاخرى على تقدير ارجاع بعض الضماير الى موسى عم وبعضها الى التابوت من هذا القبيل لا من القبيل الاول ولذلك قال الامام البيضاوي في تفسيره والاولى ان تجعل الضماير كلها لموسى عم فانه لو كان في خلاف ذلك مظنة الاخلال بالفصاحة ومئنة الهجنة في الكلام لكان الجعل المذكور واجبا لا رخصة لخلافه فكانه ضمن عبارة الاولى الاشارة الى رد ما ذكره صاحب الكشاف بالطف وجه فان قلت اليس في التمسك في وجه الاولوية بما ذكره حيث قال مراعاة للنظم موافقة له قلت بل فيه ايضا نوع دخل له ورد لما زعمه فكانه يريد لجعل ما ذكره وجها للاولوية ان يقول لا اخلال في جعل بعض الضماير لموسى عم

وبعضها للتابوت باصل النظم الذي يهوام الاعجاز نعم فيه اخلال بما يورث زيادة حسن فيه فغاية
ما لزم منه نزول الكلام عن درجة الاحسن الى درجة الحسن فاحسن التدبر واعلم ان وهم الاخلال
بحسن النظم في التفكيك المفضي الى الانتشار بان يكون كل من الضماير راجعا الى غير ما يرجع اليه
الباقي او يرجع ما في الوسط منها الى غير ما يرجع اليه في الطرفين واما التفكيك الذي لا يفضي
اليه كما اذا رجع الاول او الآخر منها الى غير ما يرجع اليه الباقي فبمعزل عن التوهم المذكور فاحفظ
هذا الفرق فان القوم غافلون عنه حتى قال بعضهم ما ذكره الشريف الفاضل من ان الضمير المجرور
في قول صاحب التجريد على اكرم احبائه لسيد الانبياء يؤدي الى تفكيك الضماير لرجوع الضميرين
الباقيين اعني ضميري نعمائه وانبيائه الى واجب الوجود الا انه امر ضروري ههنا ولذلك
ارتكبه المحشي فان ما في كلامه من عبارة يؤدي وما في آخره من عبارة ارتكبه لدلالتهما
على ان فيه شيئا مما يحذر عنه ينفصحان عن عدم وقوفه على الفرق المذكور وقال بعضهم في ترجيح
رجوع الضمير في قول ابن الحاجب وينحصر في المبادي والادلة السمعية والترجيح والاجتهاد
الى المختصر على رجوعه الى علم الاصول بانه على الثاني يلزم محذور التفكيك لان الضماير السابقة التي
اشتملها قوله ثم اختصرته على وجه بديع ، وسبيل منيع ، لا يصد اللبيب عن تعلمه صاد ، ولا
يرد الاديب عن تفهمه راد ، والله اسال ان ينفع به كلها راجعة الى المختصر وهذا القول منه
صريح في غفوله عن الفرق المذكور ومنها ما اشتهر فيما بينهم ان حق الضمير بعد المضاف
والمضاف اليه ان يرجع الى الاول دون الثاني والحق انه يجوز ان يرجع الى كل منهما بلا ترجيح
لاحدهما على الآخر بحيث يكون له مزية من جهة العربية او الفصاحة على ما دل عليه رجوعه
تارة الى المضاف واخرى الى المضاف اليه في كلام الله تعالى وذلك انه تعالى قال في سورة
السجدة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار التي كنتم به تكذبون فارجع الضمير في به الى المضاف
وهو عذاب وقال في سورة السباء ونقول للذين ظلموا ذوقوا عذاب النار التي كنتم
بها تكذبون فارجع الضمير في بها الى المضاف اليه وهو النار والكلام واحد وهذا كالنص

في التسوية من جهة الفصاحة بين الارجاعين فانه لو كان لاحدهما مزية لما عدل عنه الى الآخر
بلا باعث ومن تبيين عدم اصابة الذاهبين الى الفرق بينهما باثبات الاصالة لاحدهما والترجيح
منهم صدر الافاضل فانه قال في ضرام السقط شرح سقط الزند الضمير في ثقالها للمضاف اليه
وهو الغمام مع ان من حق الضمير ان ينصرف الى المضاف لانه المقصود بالذكر دون المضاف اليه
ونظيره قول ابي الطيب ، افاضل الناس اغراض لذا الزمن ، يخلو من الهم اخلاهم من الفطن
الا ترى ان الضمير في اخلاهم يرجع الى المضاف اليه وهو الناس انتهى كلامه فان قيل
لعل ما ذكر فيما اذا كان الضمير صالحا للرجوع الى كل من المضاف والمضاف اليه كما في قول
ابي الطيب وما وقع في الآية ليس منه قلنا التعليل المذكور في كلام صدر الافاضل يابي
هذا التخصيص واصلاح الضمير في يد القائل ثم ان عرق الشبهة ينقطع بقوله تعالى كمثل
الحمار يحمل اسفارا فان الضمير في يحمل راجع الى المضاف اليه وهو صالح لان يرجع الى
المضاف وههنا لطيفة ذكرها السفاقسي في شرح مغني اللبيب بهذه العبارة ومن طرف
الحكايات التي اذكرها اني كنت يوما بمجلس شيخنا ابن عرفة وذلك عند قدومه الى الاسكندرية
في رمضان في سنة ثنتين وتسعين وسبعمائة وانا اقرأ عليه درسا من كتاب الحج من
مختصره وكان شخص من الطلبة الموسوم بالتشدق والتكبر بما لم يعط حاضرا في المجلس فمر
موضع من كلام الشيخ عاد فيه ضمير الى مضاف اليه فقال ذلك الشخص بجراءة النحويون
يقولون لا يعود الضمير الى المضاف اليه فكيف اعدتموه فقال الشيخ على الفور من غير
تلعثم قال الله تعالى كمثل الحمار يحمل اسفارا ولم يزد على ذلك وفيه من اللطف ما لا يخفى
ثم قال السفاقسي ولا شك ان النحاة لم يقولوا ما ينقله هذا الرجل عنهم وانما قالوا اذا وجد
ضمير يمكن عوده الى المضاف وعوده الى المضاف اليه فعوده الى المضاف اولى وقد عرفت
ما في هذا التوجيه والتخصيص من الخلل فتأمل نعم لو قيل اذا كان المقام مقام اشتباه
بان يكون الكلام محتملا لمعنيين على اعتبار رجوع الضمير الى المضاف والمضاف اليه

لا يجوز ارجاعه الي المضاف اليه لان المتبادر الي الفهم رجوعه الي المضاف لاصالته في الكلام
فيقع الغلط بحمله علي خلاف المراد لكان له وجه ومن الاوهام السابقة الي بعض الافهام قبح الاختلاف
في الضميرين تذكيرا وتأنيثا مع الاتحاد في المرجع اليه قال صدر الافاضل في ضرام السقط واما انث
ابو العلاء اللجين علي قصد الفضة مع ان تذكير الضمير فيه لا يكسر البيت ليوافق فيه الضمير الضمير
في تميزت من حيث التأنيث اذ هذه الرواية اصح الروايتين ومن القبيح ان تختلف صورتا
الضميرين الراجعين الي شيء واحد وقال الشريف الفاضل في الحاشية علي قول صاحب المفتاح
ثم ان المجاز في الاستعارة من حيث انها من فروع التشبيه لا يتحقق الي آخره لما انث اولاً
الضمير الراجع الي المجاز حيث قال انها كان المناسب تأنيثه ايضا في لا يتحقق ويستدعي
ووقع في النسخة بتذكير هذين الضميرين نظرا الي ظاهر لفظ المجاز وانما قلنا انه من الاوهام
اذ لا شبهة في صحته بل في حسنه وفصاحته كيف وهو من طرق التفنن علي ما حققنا في
رسالتنا المرتبة في تحقيق وجوه الافتنان في الكلام واما الدليل القاطع علي عدم قبحه ووقوعه
في كلام الله تعالي منها قوله تع فمالئون منها البطون فشاربون عليه الضمير في منها وعليه
للشجر انث اولاً علي المعني وذكر ثانيا علي اللفظ ومنها قوله تع ثم اذا خولناه نعمة منا قال
انما اوتيته علي علم بل هي فتنة ذكر الضمير الراجع الي النعمة اولاً حملاً علي المعني فان معني قوله
منا شيئا من النعمة وانث آخرا حملاً علي اللفظ ولان الخبر لما كان مؤنثا اعني فتنة ساغ تأنيث
المبتدا لاجله لانه في معناه ومن الوجه الاخير تبين ان اعتباري التذكير والتأنيث
كلاهما يجوز ان يكون من جهة المعني ومن هذا القبيل ما في قوله تع وان يكن ميتة فهم فيه
شركاء انث الضمير في تكن علي قراءة ابن عامر وعاصم في رواية ابي بكر لانه راجع الي ما في
قوله تع ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم علي ازواجنا وهو في معني الاجنة
ثم ذكر في فيه لان المراد ما يعم الذكر والانثي فغلب الذكر وفي قوله تع خالصة لذكورنا و
محرم علي ازواجنا اعتبار التذكير والتأنيث في صفتي موصوف واحد الا انهما في الاسم الظاهر

دون الضمير وليت شعري ما بال القائلين بالقبح في ذلك فلا يتدبرون القرآن ام علي قلوب اقفالها
واعلم ان اعتبار المعني في تذكير الضمير وتأنيثه بل في التذكير والتأنيث مطلقا شايع ذايع
قال صاحب الجمهرة اخبرنا ابو حاتم عن الاصمعي قال قال ابو عمرو بن العلاء سمعت اعرابيا يقول
فلان لغوب جاءته كتابي فاحتقرها فقلت اتقول جاءته كتابي فقال اليس بصحيفة فقلت ما اللغوب
فقال الاحمق ولقد احسن من قال امر التذكير والتأنيث سهل ومن قبيل التذكير بعد التأنيث
باعتبار اللفظ ما في قوله تعالي وازلفت الجنة للمتقين غير بعيد انث في الفعل علي اعتبار
لفظ الجنة وذكر في الحال علي اعتبار معناه وهو البستان ومن ارتكب في التقدير وقال اي
شيئا غير بعيد فكانه ذهل عن اعتبار المعني والا فهو معترف بانه لا يعرج علي التقدير الا عند
قيام الضرورة وهي مندفعة ههنا باعتبار لطيف وفن من البلاغة وجهتا اللفظ قد تعتبران
في افراد الضمير وجمعه كما في قوله تع ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
افرد الضمير الراجع الي من في يقول ثم جمع في ما هم علي الاعتبار لفظه اولا ومعناه آخرا
ومنها اي من الاوهام السابق ذكرها ما زعم جمهور النحويين ان الاضمار قبل الذكر لفظا و
معني غير جايز وقولهم لفظا ومعني متعلق بقبل لا بالذكر وقد افصح عن ذلك قول صاحب الكشاف
في تفسير قوله تع واذ ابتلي ابراهيم ربه فان قلت الفاعل في القراءة المشهورة يلي الفعل
في التقدير فتعلق الضمير به اضمار قبل الذكر قلت الاضمار قبل الذكر ان يقال ابتلي ربه
ابراهيم فاما ابتلي ابراهيم ربه او ابتلي ربه ابراهيم فليس واحد منهما باضمار قبل الذكر اما
الاول فقد ذكر فيه صاحب الضمير قبل الضمير ذكرا ظاهرا واما الثاني فابراهيم فيه متقدم
في المعني وليس كذلك ابتلي ربه ابراهيم فان الضمير قد تقدم لفظا ومعني فلا سبيل الي
صحته انتهي كلامه ومرادهم من الذكر ما يعم الحكمي كما في قوله تع اعدلوا هو اقرب للتقوي
فان المصدر الذي يرجع اليه وهو العدل مذكور حكما بذكر فعله اعني اعدلوا وانما قلنا انه
وهم لان وقوع الاضمار قبل الذكر علي الشرط المذكور في كلام الله تعالي علي ما ستقف عليه

باذن الله تعالى دليل قاطع على جوازه والتحقيق ان الاضمار قد يكون على مقتضى الظاهر وقد يكون على
خلافه فان كان على مقتضى الظاهر فشرطه ان يكون المضمر حاضرا في ذهن السامع بدلالة سياق الكلام
او مساقه عليه او قيام قرينة المقام لارادته او ان يكون حقه ان يحضر لما ذكر وان لم يحضر لقصور من
جانب السامع ومن هذا القبيل الاضمار الواقع في قول الحماسة ممن حملن به وهن عواقد حبك
النطاق فشب غير مهبل قال الامام المرزوقي في شرحه وفي هذا اضمار قبل الذكر لان الضمير في
حملن للنساء ولم يجر لهن ذكر ولكن لما كان المراد مفهوما جاز اضمارها اراد بكونه مفهوما انه بحيث يفهم
بادنى الالتفات لدلالة المعنى عليه ولذلك كان الاضمار المذكور على مقتضى الظاهر والاضمار الواقع
في قوله تعالى عبس وتولى فان الضميرين في الفعلين المذكورين له عم ولم يسبق له ذكر لكنه مفهوم
بقرينة الحال وسياق المقام والاضمار في قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها
من دابة فان كل احد يعلم ان ما عليه جميع الدواب هو الارض لا غير ومن قال وانما اضمرها
من غير ذكر لدلالة الناس او الدابة عليها فقد استضاء بالمصباح عند طلوع الصباح
واما قوله تع ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة فليس من باب
الاضمار قبل الذكر لسبق ذكر الارض قبيلته في قوله تع وما كان الله ليعجزه من شيء في السموات
والارض انه كان عليما قديرا فمن وهم انه منه فقد وهم وكذا قوله تع ولابويه لكل واحد منهما
السدس ليس منه كما توهم لان سابقه يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن
نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ومعنى ما ترك ما ترك
المتوفى منكم فالضمير المستتر فيه والضمير البارز في ابويه كلاهما عايدان على المتوفى من
جماعة المخاطبين بكم في قوله يوصيكم فالحاجة الى الاستعانة بدلالة الحال وسياق المقال في
اعتبار وصف التوفي من الجماعة المذكورين وان كان على خلاف مقتضى الظاهر فشرطه
ان يكون هناك نكتة تدعو الى تنزيله منزلة الاول وتلك النكتة قد تكون تفخيم شان
المضمر كما في قوله تع قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك البارز الاول لجبريل عم

والثاني

والثاني للقرآن واضماره غير مذكور يدل على فخامة شانه كانه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق
ذكره كذا قال العلامة الزمخشري والامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة وقالا في تفسير
قوله تع انا انزلناه في ليلة القدر الضمير للقرآن فخمه بالاضمار من غير ذكره شهادة له
بالبيانية المغنية عن التصريح وقد سبقهما الى تخريج تلك النكتة لكن في غير هذا الموضع
الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز عند تفصيله ما في قوله تع وقيل يا ارض ابلعي
ماءك ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي من وجوه البلاغة
ثم اضمار السفينة قبل الذكر كما هو شرط الفخامة والدلالة في عظم الشان انتهى وقد تكون
التنبيه على ان الضمير علم فيما يخبر به مشتهر فيه بحيث لا يحتاج عند الاخبار عنه بذلك
الوصف الى ذكره بخصوصه كما في قوله تع انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا فان الضمير على
ما قالوا لاهل مكة ولم يسبق لهم ذكر اصلا الا انهم لما كانوا مشهورين بمكايدته عم وبلغوا
في الشهرة بذلك الوصف الى درجة لم يبق الحاجة الى ذكر خصوصهم عند الاخبار عنهم به
اضمروا قبل الذكر تنبيها على شانهم هذا واعلم انه كما يكون الاضمار على خلاف مقتضى الظاهر
على ما وقفت عليه فيما سبق كذلك يكون الاظهار على خلاف مقتضى الظاهر كما اذا اظهر
والمقام مقام اضماره وذلك لكون المقام مقام الاضمار عند وجود امرين احدهما كونه حاضرا
او في شرف الحضور في ذهن السامع لكونه مذكورا لفظا او معنى او في حكم المذكور
لامر خطابي كما في الاضمار قبل الذكر على خلاف مقتضى الظاهر بل لقيام قرينة حالية او مقالية
وثانيهما ان يقصد الاشارة اليه من حيث انه حاضر فيه فاذا لم يقصد الاشارة اليه من
هذه الحيثية يكون حقه الاظهار كما في قولك جاء زيد فقد جاءك فاضل كامل والاظهار في مقام
الاضمار لاشتماله على النكات اللطيفة كثير الوقوع في كلام الله تعالى ومن المواضع التي اظهر في
مقام الاضمار قوله تع من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال فان الله
عدو للكافرين كان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم وانما عدل عنه الى الظاهر للدلالة

على ان الله تعالى عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة والرسل كفر ومما يغلط فيه الافهام وله تعلق بهذا
المقام انه اذا ذكر لفظ واريد به معنى ثم احتيج الى التعبير عن معنى آخر بذلك اللفظ فهنا طريقان احدهما
ان يعاد ذلك اللفظ معرفا ويراد به ذلك المعنى الآخر والثاني ان يؤتى بضمير راجع الى ذلك اللفظ باعتبار
المعنى الآخر على طريقة الاستخدام وكلاهما على خلاف الظاهر اما الاول فلان الظاهر من اعادة اللفظ
معرفا ان يراد به المعنى الذي اريد عند ذكره اولا ولذلك قال ابن عباس وابن مسعود رضه لن يغلب
عسر يسرين حملا للعسر الثاني في قوله تعالى ان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا على الاول وقال
صاحب الكشاف ان هذا الحمل حمل على الظاهر وانما قلنا معرفا لان الظاهر على تقدير اعادته منكرا
ان يكون المراد منه غير المعنى الاول ولذلك حملا اليسر الثاني على غير الاول قال الفاضل التفتازاني
في التلويح وتفصيل ذلك ان المذكور اولا اما ان يكون نكرة او معرفة وعلى التقديرين اما ان يعاد
نكرة او معرفة فيصير اربعة اقسام وحكمها ان ينظر الى الثاني فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا
لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا في الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له
على المعهود الذي هو الاصل في اللام او الاضافة ثم قال واعلم ان هذا هو الاصل عند الاطلاق
وخلو المقام عن القرائن والا فقد يعاد النكرة نكرة مع المغايرة وقد يعاد النكرة معرفة مع
المغايرة وقد يعاد المعرفة معرفة مع المغايرة وقد يعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة واورد
لهذه الصور كلها امثلة واذا تحققت هذا التفصيل فقد وقفت على ما في كلام المرزوقي حيث
قال في شرح قول الحماسة صفحنا عن بني ذهل وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن
قوما كالذي كانوا انما نكر قوما لان فائدته مثل فائدة المعارف الا ترى انه لا فصل بين ان
يقول عفوت عن زيد فلعل الايام ترد رجلا مثل الذي كان وبين ان تعله يقول فلعل الايام
ترد الرجل مثل الذي كان من انه لم يصب في واحد من معاني التعليل والتنوير اما الاول
فظاهر واما الثاني فلان الظاهر من رجوع الضمير الى لفظ مذكور هو ان يرجع اليه باعتبار
المعنى الذي اريد منه عند ذكره واعلم انه قد يعاد اللفظ معرفا مرادا به نفسه لا معناه وهذا

صفحنا

ايضا

وهذا ايضا على خلاف الظاهر ومقتضى الظاهر عند ذلك ان يراد عبارة اللفظ فصاحب التوضيح
حيث قال فيه فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهي استعلاء لا تفعل والامر حقيقة في
هذا القول اتفاقا عدل عن مقتضى الظاهر في اعادته لفظ الامر معرفا مريدا به نفسه بعد ما
اراد به معناه فان مقتضى الظاهر ان يقال ولفظ الامر حقيقة الخ وقال صاحب التلويح في
توجيهه اعاد صريح اللفظ دون الكناية لانه اراد الاسم دون المسمى ولم يدر ان تعليله انما
يفي احد جزئي المعلل وهو العدول عن الكناية دون جزئه الآخر وهو اعادة صريح اللفظ
لما عرفت ان اعادته معرفا ظاهر في خلاف المراد ثم ان قوله دون الكناية لا يخلو عن قصور اذ
لا اعادة على تقدير الكناية ومن الناظرين في كلامه من قال اعترض عليه بانه مخالف لما تقرر
في فصل الفاظ العموم من انه اذا اعيد صريح اللفظ يكون الثاني عين الاول واجيب بان
هذا من وضع الظاهر موضع المضمر وما ذكره الشارح نكتة له واما تلك القاعدة التي مر ذكرها
فليست بكلية ولا يخفى ما في الجواب المذكور من وجوه الخطاء الاول ان ما ذكر ليس من وضع
الظاهر موضع المضمر لان شرطه ان يكون المراد من الاسم الظاهر ما هو المذكور اولا وقد
فقد الشرط فيه والثاني ان الاضمار فيه خلاف مقتضى الظاهر لما قررناه فيما تقدم وشرطه
وضع الظاهر مقام المضمر ان يكون المضمر في ذلك المقام على مقتضى الظاهر اذ بدونه لا يكون المقام
مقامه وهذا ظاهر والثالث ان ما ذكره الشارح لا يصلح نكتة للوضع المذكور على ما نبهت عليه
فيما تقدم ولما اشتمل سياق الكلام بحكم اقتضاء المقام ذكر الاستخدام ناسب التعرض لبيانه فلنختم
الرسالة اعلم ان الاستخدام مرجعه الى ان يراد باللفظ معنى ثم يراد بضميره معنى آخر سواء كان
المعنيان حقيقيين له او مجازيين او احدهما حقيقيا والآخر مجازيا وهذا اولى مما قيل هو ان يراد بلفظ
له معنيان احدهما ثم يراد بضميره الآخر لان الظاهر من قوله له معنيان كونهما حقيقيين وذلك
غير لازم فيه ومثاله المشهور قوله اذا نزل السماء بارض قوم رعيناه وان كانوا غضابا
قالوا اراد بالسماء الغيث وبالضمير الراجع اليه من رعيناه النبت وعندي انه من باب الكناية

صاحب التلويح

حسن جلبي

صاحب التلخيص

ولا تخفى [illegible] عليه لانه من
اللطائف البيانية وهو
من الصنائع البديعية
منه

ومن باب الاستخدام اراد بالسماء الغيث مجازا وبنزول الغيث نبات العشب كناية والضمير
راجع الى ما في المعنى الكنائي من الكلاء ايضا وانما يلزم الاستخدام ان لو رجع الى السماء باعتبار
معنى آخر لها وعلى ما ذكروه انما رجع الى معنى آخر هو لازم معناها المجازي لا معناها ثم انهم زعموا ان
للاستخدام طريقة اخرى وهي ان يراد باحد ضميري اللفظ معنى وبالآخر معنى آخر وليس الامر
كما زعموا اذ لم يرد ارادة المعنيين من الضميرين المذكورين بعد لفظ يصلح للدلالة على ذينك
المعنيين لا يتحقق استخدام اللفظ المذكور فيهما وانما يلزم ذلك ان لو كان ارادتهما من الضميرين
بواسطة رجوعهما الى اللفظ وذلك غير لازم فان الضمير من شانه ان يرجع الى المعنى المجرد
المفهوم من سياق الكلام او المقام وقد مثلوه بقوله • فسقى الغضا والساكنيه وان هم •
شبوه بين جوانحي وضلوعي • ومبناه على ان يرجع الضمير في شبوه الى الغضا مرادا به نار
الهوى تشبيها بنار الغضا ولا يخفى ما فيه من تكلف
بارد وتعسف شارد فالصواب ارجاعه
الى نار الهوى المتعلق بساكني
• الغضا المتعلق التي
• تفهم من سياق
• الكلام و
• يقتضيها
• المقام
تم

رسالة في تحقيق • بسم الله الرحمن الرحيم • وضع كاد

الحمد لوليه • والصلوة على نبيه • امابعد فهذه رسالة في تحقيق وضع كاد وتوضيح طريق استعماله •
فنقول وبالله التوفيق ان كاد في اصل الوضع بمعنى قرب الا ان تعديته قرب بمن ومتعدية بدونها
والاختلاف في التعدية لا ينافي الاتحاد في المعنى لانها من خواص اللفظ نص على ذلك الرضي حيث
قال لا فرق بين عرفت وعلمت من حيث المعنى الا ان عرف لا ينصب جزئي الاسمية كما ينصبهما علم لا
لفرق معنوي بينهما بل هو موكول الى اختيار العرب فانهم قد يخصون احد المتساويين في المعنى بحكم
لفظي دون الآخر والعجب انه قرر هذا الاصل في موضعه وغفل عنه ههنا حيث قال معنى كاد في اصل الوضع
قرب ولا تستعمل على اصل الوضع فلا يقال كاد زيد من الفعل ومعنى اوشك في الاصل اسرع وتستعمل
على الاصل فيقال اوشك فلان في السير فان قوله ولا تستعمل على اصل الوضع صريح في ان مقتضى
الاتحاد في المعنى عدم الاختلاف في التعدية ثم انه لم يصب في زعمه ان الاصل في اسرع ان تتعدى بفي
لان الصحيح انها في الاصل متعدية بنفسه نص عليه في الصحاح حيث قال واسرع في السير وهو في الاصل
متعد وقال في موضع آخر وقد اوشك فلان يوشك ايشاكا اي اسرع السير اعلم ان الغالب في خبر عسى
الاقتران بان لانها من افعال الترجي وكان القياس اقتران خبرها بان حتى ذهب جمهور البصريين
الى ان تجريدها من ان خاص بالشعر كقول هدبة بن خشرم العذري • عسى الكرب والذي امسيت فيه •
يكون وراءه فرج قريب • فيكون خبر عسى وهو مجرد من ان وكاد بالعكس يعني ان الغالب في خبرها
التجريد من ان لانها تدل على شدة مقاربة الفعل فلم يناسب خبرها ان يقترن بان وانما يقترن قليلا
نظرا الى اصلها ومن القليل قوله عم كاد الفقر ان يكون كفرا وقول عمر رضه ماكدت ان اصلي العصر حتى
كادت الشمس ان تغرب وقول انس رضي الله عنه فما كدنا ان نصل الى منازلنا وقول جبير بن مطعم رضه
كاد قلبي ان يطير وقول عبد الله بن عمر رضه ثم رفع رأسه فلم يكد ان يسجد ثم سجد فلم يكد يرفع رأسه
ومن النظم قول الشاعر • ابيتم قبول السلم منا فكدتم • لدى الحرب ان تغنوا السيوف عن السل •
وليس ذلك لضرورة لتمكنه من ان يقول لدى الحرب تغنون السيوف عن السل •

وعلى وفق ما قررنا صرح الحريري في درة الغواص في اوهام الخواص حيث قال ويضاهي
لفظة يوشك لفظتا عسى وكاد في جواز ايراد ان بعدهما والغائها معهما الا ان المنطوق به
في القرآن والمنقول عن الفصحاء والاولى في البيان ايقاع ان بعد عسى والغاؤها بعد كاد
والعلة فيه ان كاد وضعت لمقاربة الفعل ولهذا قالوا كاد النعام يطير لوجود جزء من
الطيران فيه وان وضعت لتدل على تراخي الفعل ووقوعه في الزمان المستقبل فاذا
وقعت بعد كاد نافت معناها الدال على اقتراب الفعل وحصل في الكلام ضرب من التناقض
وليس كذلك عسى لانها وضعت للتوقع الذي يدل وضع ان على مثله فوقوع ان بعدها
يفيد تأكيد المعنى ويزيده فضل تحقيق وقوة وقد نطقت العرب بعدة امثال في كاد الغت
ان في جميعها فقالوا كاد العروس يكون ملكا وكاد المنتعل يكون راكبا وكاد الحريص يكون
عبدا وكاد الفقر يكون كفرا وكاد البيان يكون سحرا وكاد النعام يكون طيرا وكاد البخيل
يكون كلبا وكاد السيئ الخلق يكون سبعا الا انه لم يصب في قوله فاذا وقعت بعد
كاد اي في قوله ضرب من التناقض فان موجب ما ذكر عدم جواز ايراد ان بعد كاد وقد صرح
في عنوان مقالة بجوازه فبين طرفي كلامه تدافع واذا تحققت ان ايراد ان بعد كاد صحيح وانه
واقع في الكلام الفصيح فقد عرفت ان الامام المرزوقي لم يصب في زعمه عدم صحة ذلك حيث
قال في قول شرح قول الحماسي ⁕ اتتنا فحيت ثم قامت فودعت ⁕ فلما تولت كادت النفس تزهق
كاد موضوع لمشارفة الفعل ومشافهته ولهذا وجب ان لا يكون معه ان تقول كاد يفعل ولا
يجوز كاد ان يفعل الا في الشعر ثم انه كما يستعمل كاد مع ان كذلك قد يستعمل عسى بدونها قال
صدر الافاضل في ضرام السقط اجرى لعل حيث ادخل على خبرها ان المصدرية مجرى عسى كما
يجري عسى مجرى لعل وهذا على طريق المعارضة واعلم انه قد اشتهر فيما بينهم ان كاد اثباتها
نفي ونفيها اثبات فاذا قيل كاد يفعل فمعناه انه لم يفعله واذا قيل لم يكد يفعل فمعناه انه فعله
وهذا ما اراده المعري حيث قال لغزا ⁕ انحوي هذا العصر ما هي لفظة ⁕ جرت في لساني

جرهم

جرهم وثمود ⁕ اذا استعملت في صورة الجحد اثبتت ⁕ وان اثبتت قامت مقام الجحود ⁕ قال الجوهري ان
كاد وضعت لمقاربة الشيء فعل او لم يفعل فمجردة تنبئ عن نفي الفعل ومقرونة بالجحد تنبئ عن وقوع
الفعل انتهى وهذا هو السبب لاعتراض ابن شبرمة على ذي الرمة وتغيير ذي الرمة شعره وتفصيله
على ما روي عن عنبسة انه قدم ذو الرمة الكوفة فوقف ينشد الناس بالكناسة قصيدته الحائية
فلما انتهى الى هذا البيت ⁕ اذا غير النأي المحبين لم يكد ⁕ رسيس الهوى عن حب مية يبرح ⁕
ناداه ابن شبرمة يا ابا غيلان اراه قد برح قال الراوي فشنق ناقته وجعل يتأخر ويتفكر ثم قال
اذا غير النأي المحبين لم اجد ⁕ رسيس الهوى من حب مية يبرح ⁕ قال فلما انصرفت حدثت ابي قال
اخطأ ابن شبرمة حين انكر على ذي الرمة ما انكر واخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن
شبرمة انما هذا كقول الله تعالى ظلمات بعضها فوق بعض اذا اخرج يده لم يكد يراها وانما هو لم يرها
ولم يكد انتهى لا ما ذكره الشيخ عبد القاهر حيث قال في دلائل الاعجاز ان سبب الشبهة في ذلك
انه قد جرى في العرف ان يقال ما كاد يفعل ولم يكد يفعل في فعل قد فعل على معنى انه لم يفعل الا بعد الجهد
وبعد ان كان بعيدا في الظن ان يفعل كقوله تعالى فذبحوها وما كادوا يفعلون فلما كان مجيء النفي في كاد
على هذا السبيل توهم ابن شبرمة انه اذا قال لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح فقد زعم
ان الهوى قد برح ووقع لذي الرمة مثل هذا الظن وليس الامر كالذي ظنا فان الذي يقتضيه اللفظ
اذا قيل لم يكد يفعل وما كاد يفعل ان يكون المراد ان الفعل لم يكن من اصله ولا قارب ان يكون ولا ظن
ان يكون فكيف بالشك في ذلك وهذا انما يوافق ما ذكره عنبسة وعليه قول صاحب الكشاف في تفسير
لم يكد يراها ومثله قول ذي الرمة ⁕ اذا غير النأي المحبين لم يكد ⁕ رسيس الهوى من حب مية يبرح ⁕
اي لم يقرب من البراح فما باله يبرح وقال صاحب الكشف فيه ما يرد على من زعم ان كاد نفيه
واثباته ليس على سنن سائر الافعال وان ما روي من تخطئة ذي الرمة وتسليمه الخطاء ثم تغييره
الى لم يكن ليس بثبت ونحن نقول اما رد الزعم المذكور فمسلم واما الدلالة على عدم ثبوت تلك
القصة وقد اثبتها الشيخ في دلائل الاعجاز ففي موضع المنع اذ يجوز ان يكون صاحب الكشاف

ذي الرمة

تحافلا عنها ويحتمل ان تنبه ذو الرمة بعد ذلك على فساد ما ظنه ابن شبرمة فيثبت شعره على
الاصل وبهذا يندفع ما يخطر بالبال من انه لو صح تلك القصة وثبت تغيير ذي الرمة شعره لما
اشتهر الشعر المذكور على وجه لا يرتضيه قائله ولما جاز نسبته اليه كذلك والصواب ان حكم
كاد حكم ساير الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات واثباتها لا يوجب النفي قال الشيخ في دلايل
الاعجاز قد علمنا ان كاد موضوع لان يدل على شدة قرب الفعل من الوقوع وعلى انه قد شارف
الوجود واذا كان كذلك كان محالا ان يوجب نفيه وجود الفعل لانه يؤدي الى ان يوجب
نفي مقاربة الفعل للوجود وجوده وان يكون قولك ما قارب ان يفعل مقتضيا على البت انه
قد فعل واذ قد ثبت ذلك فمن سبيلك ان تنظر فمتى لم يكن المعنى على انه قد كانت هناك صورة
تقتضي ان لا يكون الفعل وحال يبعد ان يكون معها ثم تغير الامر كالذي تراه في قوله تعالى
فذبحوها وما كادوا يفعلون فليس الامر الا ان تلزم الظاهر وتجعل المعنى على انك تزعم ان الفعل
لم يقارب ان يكون فضلا عن ان يكون فالمعنى اذا في بيت ذي الرمة على ان الهوى من رسوخه
في القلب وثبوته فيه وغلبته على طباعه بحيث لا يتوهم عليه البراح وان ذلك لا يقارب ان
يكون فضلا عن ان يكون كما تقول اذا سلا المحبون وفتروا في محبتهم لم يقع لي وهم ولم يجر مني
على بال انه يجوز على ما يشبه السكوت وما يعد فترة فضلا عن ان يوجد ذلك مني واصير اليه
وينبغي ان تعلم انهم انما قالوا في التفسير لم يرها ولم يكد فيزيدوا فنفوا الرؤية ثم عطفوا لم يكد عليه
ليعلموك ان ليس سبيل لم يكد هنا سبيل ما كادوا في قوله تع فذبحوها وما كادوا يفعلون في
انه نفي معقب على اثبات وليس المعنى على ان الرؤية كانت من بعد ان كادت لا تكون ولكن
المعنى على ان رؤيتها لا تقارب ان تكون فضلا عن ان تكون ولو كان لم يكد يوجب وجود الفعل
لكان هذا الكلام منهم محالا جاريا مجرى ان يقول لم يرها ورآها فاعرفه وههنا نكتة وهي ان لم يكد
في الآية والبيت واقع في جواب اذا والماضي اذا وقع جواب الشرط على هذا السبيل كان
مستقبلا في المعنى فاذا قلت اذا خرجت لم اخرج كنت قد نفيت خروجا فيما يستقبل واذا كان

الامر

الامر كذلك استحال ان يكون المعنى في البيت والآية على ان الفعل قد كان لانه يؤدي الى ان يجيء
بلم افعل ماضيا صريحا في جواب الشرط فتقول اذا خرجت لم اخرج امس وذلك محال الى هنا كلامه
وزعم ابن هشام ان نفي كاد نفي واثباتها اثبات البتة حيث قال في مغني اللبيب والصواب
ان حكمها حكم ساير الافعال في ان نفيها نفي واثباتها اثبات وبيانه ان معناها المقاربة ولا شك
ان معنى كاد يفعل قارب الفعل وان معنى ما كاد يفعل ما قارب الفعل فخبرها منفي دائما اما اذا كانت
المقاربة منفية فواضح لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفى عقلا حصول ذلك الفعل ودليله
اذا اخرج يده لم يكد يراها ولهذا كان ابلغ من ان يقال لم يرها لان من لم ير قد يقارب الرؤية
واما اذا كانت مثبتة فلان الاخبار بقرب الشيء يقتضي عرفا عدم حصوله والا لكان الاخبار ح
بحصوله لا بمقاربة حصوله اذ لا يحسن في العرف ان يقال لمن صلى قارب الصلوة وان كان ما صلى
حتى قارب الصلوة ولا فرق فيما ذكرنا بين كاد ويكاد فان اورد على ذلك وما كادوا يفعلون
مع انهم قد فعلوا اذ المراد بالفعل الذبح وقد قال تعالى فذبحوها فالجواب انه اخبار عن حالهم
في اول الامر فانهم كانوا اولا بعداء من ذبحها بدليل ما تلي علينا من تعنتهم وتكرر سؤالاتهم
وليس الامر كما زعمه فان مشاركتها لساير الافعال في ان نفيها لا يوجب الاثبات وان اثباتها
لا يوجب النفي كما ذكرناه فيما سبق لا ان نفيها نفي واثباتها اثبات البتة لان نفيها قد لا يكون
نفيا بل استبطاء قال صاحب الكشاف وقوله وما كادوا يفعلون استثقال لاستقصائهم واستبطاء
لهم وانهم لتطويلهم المفرط وكثرة استكشافهم ما كادوا يذبحونها وما كادت تنتهي سؤالاتهم وما كاد
ينقطع خيط اسهابهم فيها وتعمقهم وقد سبقه الشيخ الى هذا المعنى على ما نقلناه عنه وبهذا ولدقة
هذا الاعتبار اشتبه الحال على كثير من الناظرين في القول المذكور منهم الامام البيضاوي حيث
قال في تفسير قوله تع وما كادوا يفعلون لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم او لخوف الفضيحة في ظهور القاتل
او لغلاء ثمنها ثم قال لعله الحكم بانه الصحيح ان كاد كساير الافعال ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون
قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما فانه لولا غفوله عن المعنى المذكور لما توهم المنافاة بين القولين

المذكورين ولما ارتكب في دفعها الي القول بانهما بحسب اختلاف الوقتين بعد ان قال لتطويلهم
وكثرة مراجعاتهم فان فيه علي التحقيق المذكور ما يندفع به الوهم المزبور ثم انه لم يصب في
عطف قوله اولخوف الفضيحة وكذا في عطف قوله اولغلاء ثمنها لان كلا منهما منشاء لما ذكره اولا
من التطويل وكثرة المراجعة لا معني آخر يغايره وقد افصح عن هذا صاحب الكشاف وقيل وما كادوا
يذبحونها لغلاء ثمنها وقيل لخوف الفضيحة في ظهور القاتل بقي ههنا موضع بحث وهو ان غلاء ثمنها
لا يكاد يصلح ان يكون علة لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم لان غلاء ثمنها انما حدث من تاخيرهم
وكثرة مسألتهم علي ما افصح عنه النبي عليه السلام حيث قال لو اعترضوا ادني بقرة لكفتهم
ولكن شددوا فشدد الله عليهم والاستقصاء شوم واذا تحققت ان كاد تستعمل منفية لا في
معني النفي بل في معني الاستبطاء فقد وقفت علي ما في زعم ابن هشام من الخطاء وانتضح عندك
ان منشاء قوله اما اذا كانت منفية فواضح خفاء المعني المذكور عنده وان التعليل الذي ذكره
بقوله لانه اذا انتفت مقاربة الفعل انتفي عقلاً حصول ذلك الفعل غير تام لان مبناه علي
تعين نفي المقاربة علي تقدير استعمالها منفية وقد عرفت انه غير متعين ح ثم ان في قوله
ودليله اذا اخرج يده لم يكد يراها الخ منظور فيه لانه انما يصلح دليلاً علي استعمالها منفية في نفي
المقاربة لا علي تعيين ذلك المعني ح اذ لا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني كما لا يخفي وكذلك
انه لم يصب في قوله اذ المراد بالفعل الذبح ايضاً اذ ليس المراد من الذبح نفسه والا لقيل وما كادوا
يذبحون اذ لا نكتة في العدول عن الظاهر الي ما فيه من الاطناب اذ تقدير الكلام علي ما ذكره وما
كادوا يفعلون الذبح بل مقدمات الذبح فالمعني والله اعلم وما كادوا يفعلون شيئاً من مقدمات
الذبح ويناسب ذلك لما قصد بايراد كاد منفية من المبالغة فكان حقه ان يقول اذ المراد
نفي فعل الذبح علي ابلغ وجه وآكده وقد تلخص مما قررناه ان استعمال كاد منفية قد تكون للمبالغة
في نفي الخبر كما في قوله تعالي لم يكد يراها وزعم القاضي البيضاوي ان قوله تعالي ولا يكاد يسيغه من
هذا القبيل حيث قال ولا يقارب ان يسيغه فكيف يسيغه بل يغص به فيطول عذابه وليس كذلك

لان قوله تعالي

لان قوله تعالي في موضع آخر وسقوا ماء حميماً فقطع امعاءهم صريح في انه يدخل في جوفهم ولو بعد
شدة فالصواب انه من قبيل الثاني الآتي ذكره قال الفراء لا يكاد يستعمل فيما يقع وفيما
لا يقع فما يقع هو هذا يعني قوله تعالي ولا يكاد يسيغه وما لم يقع مثل قوله تعالي لم يكد يراها
وقد يكون للاستبطاء وافادة ان الخبر لم يقع الا بعد الجهد وبعد ان كان بعيداً في الظن
ان يقع كما في قوله تعالي ولا يكاد يبين اي يبطاء في التكلم ولا يتكلم الا بعد الجهد والمشقة لما به
من الرتة وقوله تعالي لا يكادون يفقهون قولاً اي لا يفقهونه الا بعد بطئ بدلالة قوله تعالي
قالوا يا ذا القرنين فان من لا يفقه اصلاً لا يقدر علي المخاطبة ولو بواسطة الترجمان فما قيل
في تفسيره اي قال مترجمهم لا يبطل الدلالة المذكورة بل يقررها حيث يكشف عن وجه بطئهم في
ذلك قال صاحب الكواشي الا بعد بطئ وظاهر اللفظ يقتضيه لان كاد معني نفي بها شيئ وقع
واذا لم ينف لم يقع ولقد اصاب في تفسيره ولكنه اخطاء في تعليله حيث ذهب مذهباً
رده فيما سبق وبين وجه بطلانه وقول عبد الله بن عمر رضه ورد في حديث صلوة الكسوف
فقام رسول الله عليه السلام يصلي حتي لم يكد يركع ثم يركع فلم يكد يرفع رأسه ثم رفع رأسه
فلم يكد ان يسجد ثم يسجد فلم يكد ان يرفع رأسه والحديث
بتمامه مذكور فيما الفه الترمذي في شمائل النبي
عليه السلام والله اعلم
بالصواب واليه
المرجع والمآب
تم تم

هذه رسالة بسم الله الرحمن الرحيم في خلق القرآن

الحمد لله القديم كلامه، العظيم انعامه، بارسال نبينا محمد عليه صلوته وسلامه وبعد
فهذه رسالة معمولة فيما يتعلق بمسئلة خلق القرآن من الكلام، والفرقان بين الحق والباطل
في هذا المقام، وقبل الشروع في اصل المرام، لا بد من تقرير الاقوال الصادرة عن فرق
الاسلام في صفة الكلام، وتحرير محال الخلاف، بتفصيل القيل والقال فيها، فنقول ومن
الله التوفيق، وبيده ازمة التحقيق، قد اجمع المسلمون قاطبة على اتصاف الباري بكونه
متكلما وانه تعالى متكلم غير الاسكافي من المعتزلة فانه نازع في كونه متكلما في الفرق بين تكلم
ويتكلم لكن معنى كونه تعالى متكلما عند اصحابنا انه قام بذاته كلام قديم ازلي نفساني احدي
الذات ليس بحروف ولا اصوات وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام لكن اختلفوا
في وصف كلام الله في الازل بكونه امرا ونهيا مخاطبة تكلما فاثبت ذلك الشيخ ابو الحسن الاشعري
ونفاه عبد الله بن سعيد وطايفة من المتقدمين مع اتفاقهم على وصفه بذلك فيما لا يزال
واما المعتزلة فقد اتفقوا كافة على ان معنى كونه تعالى متكلما انه خالق الكلام على وجه لا يعود
اليه منه صفة حقيقية كما لا يعود اليه من خلق الاجسام صفة حقيقية واتفقوا ايضا على
ان كلام الله مركب من الحروف والاصوات وانه محدث مخلوق ثم اختلفوا فذهب الجبائي
وابنه ابو هاشم الى انه حادث في محل ثم زعم الجبائي الى ان الله تعالى يحدث عند قراءة كل قاري
كلاما لنفسه في محل القراءة وخالفه الباقون وذهب ابو الهذيل بن العلاف واصحابه الى
ان بعضه في محل وهو قوله كن وبعضه لا في محل كالامر والنهي والخبر والاستخبار وذهب حسن بن
محمد النجار الى ان كلام الله تعالى اذا قرئ فهو عرض واذا كتب فهو جسم وذهب الامامية و
الخوارج والحشوية ايضا الى ان كلام الله تعالى مركب من الحروف والاصوات ثم اختلف
هؤلاء فذهب الحشوية الى انه قديم ازلي قايم بذات الباري تعالى لكن منهم من زعم انه من
جنس كلام البشر ومنهم من قال ليس من جنس كلام البشر بل الحرف حرفان والصوت

صوتان قديم وحادث والقديم منهما ليس من جنس الحادث واما الكرامية فقالوا ان الكلام قد
يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الاقوال والعبارات وعلى كلا الاعتبارين هو قايم
بذات الله تعالى لكن ان كان بالاعتبار الاول فهو قديم متحد لا كثرة فيه وان كان بالاعتبار
الثاني فهو حادث متكثر واما الواقفية فقد اجمعوا على ان كلام الله تعالى كاين بعد ما لم يكن
لكن منهم من توقف في اطلاق اسم الحادث والمخلوق عليه ومنهم من توقف في اطلاق اسم
المخلوق واطلق اسم الحادث ومن القائلين بالحدوث من قال ليس جوهرا ولا عرضا ه
وذهب بعض المعترفين بالصانع تعالى الى انه لا يوصف بكونه متكلما لا بكلام ولا بغير كلام
هذا على وفق ما ذكره الآمدي في ابكار الافكار ولم يتعرض فيه بقول الحنابلة فكانه ادرجهم
في الحشوية وليسوا منهم على ما ظهر من تفصيل الفاضل التفتازاني الكلام في هذا الكلام حيث
قال في شرحه للمقاصد وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند اهل الحق كلامه تعالى ليس من جنس
الاصوات والحروف بل صفة ازلية قايمة بذاته تعالى منافية للسكوت والآفة كما في الخرس
والطفولية هو بها آمر ناه ومخبر وغير ذلك يدل عليها بالعبارة او الكتابة او الاشارة فاذا
مخبر
عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتورية والاختلاف في العبارات
دون المسمى به كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة وخالفنا في ذلك جميع الفرق
وزعموا انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان
الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع تواليها
وترتب بعضها على البعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه
كانت ثابتة في الازل قايمة بذات الله تعالى وتقدس وان المسموع من الاصوات
القرآن والمرئي من اسطر الكتب نفس كلام الله تعالى القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلدة والغلاف ازليتان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن فانتظم

حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعد ما كان حادثاً ولما رأت الكرامية ان بعض
الشر اهون من البعض وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من
الحروف المسموعة مع حدوثه قايم بذات الله تعالى لا كلامه وانما كلامه قدرته على التكلم وهو
قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قايماً بالذات فهو حادث بالقدرة
غير محدث وان كان مبايناً للذات فهو محدث بقول كن لا بالقدرة والمعتزلة لما قطعوا بانه المنتظم
من الحروف وانه حادث والحادث لا يقوم بذات الله تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه تعالى متكلماً
انه خلق الكلام في بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام
الخلق بالافتراء وجوزه الجمهور ثم المختار عندهم وهو ابو هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من
جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق رقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف
لا يكون قرآناً انما القرآن ما قرأه القاري وخلقه الباري من الاصوات المنقطعة والحروف
المنتظمة وذهب الجبائي الى انه جنس غير الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف
وبكتبها ويبقى عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان وهو مع هذا
واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها والحاصل انه انتظم من
المقدمة القطعية والمشهورة قياسان ينتج احدهما قدم كلام الله تعالى وهو انه من صفات الله
وهي قديمة والآخر حدوثه وهو انه من جنس الاصوات وهي حادثة فاضطر القوم الى القدح
في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين فمنعت المعتزلة
كونه من صفات الله تعالى والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من جنس الاصوات
والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثاً ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي
النزاع بيننا وبين المعتزلة وهو في التحقيق عائد الى اثبات الكلام النفسي ونفيه وان
القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو كلام حسي والا فلا نزاع لنا في حدوث الكلام
الحسي ولا لهم في قدم النفسي لو ثبت عندهم وعلى البحث والمناظرة في ثبوت الكلام النفسي

وكونه

وكونه هو القرآن ينبغي ان يحمل ما نقل من مناظرة ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله تعالى ستة اشهر
ثم استقر رأيهما على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر الى هنا كلامه وبتحقيقه انكشف ان القول
بخلق القرآن انما كان كفراً عند فقهائنا على ما نص عليه في كتب الفتاوى لان مرجعه الى انكار
صفة الكلام واتضح ان حافظ الدين الكردري غافل عن هذا حيث قال في فتاواه قال المعلم
تا قرآن آفريده شده است نسيم بخشي نهاده شده است قيل يكفر لانه قول بخلق القرآن
والقول به كفر وقيل لا يكفر لانه يراد به النزول في العرف والعادة لكن يحتمل ان يراد بالقرآن المقروء
بالسنتنا وانه مخلوق بلا نزاع فكيف يكفر بل الظاهر اراد به وقد ذكر في الاصول ان قول الامام
القائل بخلق القرآن كافر محمول على الشتم لا على الحقيقة دليلها ان القائل به مبتدع ضال لا
كافر فان ما نقله عن الاصول صريح في الغفول عما ذكره فتدبر وقال الفاضل في شرحه للعقايد
واقام غير المخلوق مقام غير الحادث يعني اقام المصنف في قوله والقرآن كلام الله تعالى غير
مخلوق تنبيهاً على اتحادهما وقصداً الى جري الكلام على وفق الحديث حيث قال عليه السلام القرآن
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم وفيه بحث وهو ان المخلوق في
الحديث المذكور محمول على معنى المفترى وقال الفاضل الشريف فيما نقل عنه في حواشي الكشاف
وهو المناسب لقوله كلام الله على ان الصغاني قدح فيه وعده من الموضوعات ثم ان فيما
تقدم ذكره من قوله والحاصل انه انتظم من المقدمات القطعية الى ايضاً فيه بحث وهو انه لا يخلو
من ان يراد بما يعود اليه الضمير في قوله انه من صفات الله ما يراد به في قوله وهو انه من
جنس الاصوات اولا وعلى الاول لا صحة لقوله والاشاعرة كونه من جنس الاصوات و
على الثاني لان المراد مما يعود اليه الضمير في قوله انه من جنس الاصوات الكلام اللفظي
والاشاعرة لا ينكرون كونه من جنس الاصوات وعلى الثاني لا وجه لقوله ضرورة امتناع
حقية النقيضين اذ لا تناقض ح بين نتيجتي القياسين وجوابه ان المراد بهما واحد وهو ما كان
الله به متكلماً والاشاعرة يمنعون كونه من جنس الاصوات ودليل الاشاعرة على مذهبهم انه

انه ثبت بالاجماع انه متكلم ولا معني له سوي متصف بالكلام ويمتنع قيام اللفظي الحادث بذاته تع
فتعين النفسي القديم ويرد عليه ماذكره الآمدي في ابكار الافكار بقوله سلمنا صحة الاحتجاج بالاجماع
مطلقا ولكن لا نم وجود الاجماع فيما نحن فيه قولك اجتمعت الامة علي ان الله تع متكلم بكلام فنقول
اجمعوا علي اطلاق ذلك لفظاً او معنيً والاول مسلم والثاني مم ولهذا قال بعضهم كلام الله تع حروف و
اصوات وقال بعضهم هو مدلول الحروف والاصوات القايم بالنفس فاذاً ما اتفقوا عليه من
الاطلاق لفظاً لا يدل علي الكلام النفسي وما لم يتفقوا عليه لا يكون ثابتا بالاجماع وبقي ههنا
شيء لا بد من التنبيه عليه وهو ان ما اثبته عليه اهل الحق من الكلام النفسي ما يقوم بالنفس الذي ضده
النسيان لا ما يقوم باللفظ الذي ضده السكوت والآفة كما هو الظاهر من كلام الفاضل التفتازاني في شرحه
للمقاصد حيث قال في وصف الكلام الذي نسب اثباته الي اهل الحق منافية للسكوت والآفة كما في
الخرس والطفولية وانه مدلول الكلام النفسي لا مستماعه كما هو الظاهر من قوله والاختلاف في
العبارات دون المسمي كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ومن رام زيادة التفصيل في هذا المقام
فلينتظم في سلك المطالعة علي ما علقناه علي المقالة المفردة المنسوبة الي صاحب المواقف حتي يقف
ما في قول الفاضل المذكور ولما رأت الكرامية ان بعض الشر اهون من البعض وان مخالفة
الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الي ان
المنتظم من الحروف الموضوعة المسموعة
مع حدوثه قايم بذاته تع
من المحال فتأمل
والله الهادي
الي السبيل
الرشد
تم

عن (في الهامش)

رسالة معمولة في بسم الله الرحمن الرحيم ان القرآن كلام الله تع

الحمد لله الذي انزل القرآن كلاما بولغ منظما علي من ارسله الي الثقلين مشرفا معظما نبيا محمدا
صلي الله عليه وسلم وعلي آله وصحبه بعدد من تنفس وتكلم وبعد فهذه رسالة معمولة في تقرير
ان القرآن العظيم كلام الله تع القديم وتحرير ما دل عليه من البينات وتفسير ما يتعلق بهذا
المطلب الجليل من الآيات فنقول وبالله التوفيق لا شبهة في انه معجز الا ان اعجازه لا يقتضي
ان يكون كلام الله تع لما قررناه في بعض تعليقاتنا من ان دلالة المعجزة علي نبوة من ظهرت
علي يده باعتبار انها تصديق فعلي من الله تع له في دعواه وفي تحقق ذلك التصديق يكفي ظهور امر علي
يده عند دعواه النبوة وتحديه المنكرين علي وجه يعجزهم عن معارضته باتيان مثله ولا يلزم ان يكون
ذلك الامر خارقا للعادة ولا ان يكون بحيث لا يقدر عليه غير الله من الملك والجن بل من البشر ايضاً
فانه يجوز ان يكون مقدوراً لهم ومع ذلك يوجد الاعجاز بالصرفة نعم يثبت باعجازه الشرع وبالشرع
يثبت كونه كلام الله تع وبهذا اصرح الفاضل التفتازاني فيما نقل عنه عند قوله في شرح الكشاف ان اثبات
القرآن لما كان بالشرع فان قيل ثبوت الشرع يتوقف علي الكلام فاثباته به دور قلنا لا بل علي دلالة
المعجزة سواء كان من الله تع كلام او لم يكن ذكره امام الحرمين في الارشاد وغيره من الائمة في كتبهم
انتهي لقد اصاب في الجواب الا انه اخطأه في التصريح بخلافه في التلويح حيث قال ثبوت الشرع
موقوف علي علمه وقدرته وكلام الله تع وقال الفاضل الشريف في شرحه للمواقف فان قيل صدق
الرسول متوقف علي كلامه تع فاثبات الكلام لله تع به دور قلنا لا نم ان تصديقه له كلام بل هو
اظهار المعجزة علي وفق دعواه فانه يدل علي صدقه ثم يثبت الكلام بان يكون المعجزة من جنسه كالقرآن
الذي يعلم اولا انه معجزة خارجة عن قوة البشر ثم يعلم به صدق الدعوي ام لم يثبت كما اذا كانت
المعجزة شيئا آخر وقال في الحاشية المنقولة عنه قوله ثم يعلم به اشارة الي ان دلالته علي الصدق
ليست باعتبار انه كلام ولقد اصاب في اصل الجواب وان لم يصب في تقريره حيث اتي بقيد لا حاجة
اليه وهو في معرض الخلاف وهو العلم بكون القرآن معجزة خارجة عن قوة البشر والعجب انه

سعد الدين (في الهامش)

السيد الشريف (في الهامش)

مع اعترافه بصحة ذلك الجواب الصواب كيف قال فيما علقه على الكشاف ان ما ذكره الفاضل التفتازاني في
من ان اثبات المعجزة بالشرع ليس بشي لان القرآن معجزة اجماعا والشرع انما يثبت بالمعجزة [الكلام] فلا
يتصور اثباتها به وزيادة التفصيل في هذا المقام في الحواشي التي علقناها على الكشاف ثم ان الحق ان
القرآن معجز للثقلين اي الانس والجن لا يقدرون على الاتيان بمثله على ما نطق به قوله تعالى
قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض
ظهيرا واما انه معجز بالنسبة الى الملك ايضا فقد اشتبه على الامام البيضاوي حيث قال في تفسير الاية
المذكورة ولعله لم يذكر الملائكة لان اتيانهم بمثله لا يخرجه عن كونه معجزة والحق انه معجز على الاطلاق
غير مقدور للملائكة ايضا على ما دل عليه قوله تع ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا
كثيرا فانه صريح في عجز غيره تع عن اتيان كلام على النظام والامتداد على نهج السداد ولعله
لم يذكر الملائكة مع الثقلين لان المذكور لا يليق بشانهم ولا يجوز ان ينسب اليهم لانهم معصومون
لا يفعلون الا ما يؤمرون به وانما زاد قوله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا لان الاجتماع على امر يوجد
بدون مظاهرة بعضهم لبعض كاجتماع المجتهدين على حكم شرعي ومن الآيات البينات الناطقة
بالصواب في هذا الباب قوله تع وما تنزلت به اي بالقرآن الشياطين كما يقول كفار قريش
انك كاهن يلقي عليه الشيطان بل هو تنزيل رب العالمين وانما اتي بصيغة التكلف لان توهم[هم]
في ذلك على تقدير وقوعه انما يكون بطريق استراق السمع ففيه نوع تمهيد لما سياتي وما ينبغي [والكاهن نجي]
لهم اي لا يتسهل للشياطين ان يتنزلوا به لانه مشروط بصفاء الذات وقبول فيضان الحق و
الانتقاش بصور الملكوتية ونفوسهم خبيثة ظلمانية لا تقبل ذلك والقرآن مشتمل على لطائف
ومغيبات لا يمكن تلقيها الا من الملائكة المطهرة الكرام البررة نفي اولا وقوع نزول القرآن
بواسطة الشيطان ثم نفي لياقته لذلك الامر الخطير ثم الاستطاعة والامكان فقال وما يستطيعون
اي الشياطين ذلك الامر انهم عن السمع لمعزولون استيناف لبيان عدم استطاعتهم له
والعزل تنحية الشي عن الموضع الى خلافه يعني انهم قد نحوا برجم الكواكب عن الامكنة التي

كانوا

كانوا يستمعون فيها الملائكة هذا هو الوجه لا ما ذكره الامام البيضاوي من ان ذلك مشروط
بمشاركة في صفات الذات لانه منقوض بوقوع الاستراق منهم قبل بعثة نبينا عليه السلام
ثم انه لم يصب ايضا في تفسير قوله تعالى وما ينبغي لهم بقوله وما يصح لهم اذ حينئذ يلزم ان يكون قوله
تعالى وما يستطيعون اعادة بلا افادة والاصل في الكلام التاسيس فلا ينصرف عنه الى
التاكيد الا عند عدم الاحتمال واعلم ان القرآن كلام الله تعالى وصفته والله تع بجميع صفاته
قديم متكلم به لا عن صمت متقدم ولا سكوت متوهم بكلام ازلي كسائر صفاته من علمه وقدرته
وارادته كلم به وسماه التورية والانجيل والزبور والتنزيل من غير حروف ولا اصوات
ولا نغمة ولا لغات من غير تشبيه ولا تكييف فكلامه تعالى من اللهوات ولا لسان كما ان سمعه
من غير اصمخة ولا آذان وكما ان بصره من غير حدقة ولا اجفان وكما ان ارادته من غير [غيره]
قلب ولا جنان وكما ان علمه من غير اضطرار ولا نظر في برهان وكما ان حياته من غير
بخار في تجويف قلب حدث عن امتزاج الاركان وكما ان ذاته لا تقبل الزيادة والنقصان
ثم انه تعالى كلم جبرائيل عليه السلام ووعاه ونقل به الى النبي عم وتلاه عليه وهو هذا
الكلام اللفظي المقرو بالالسن المنقول الينا بالتواتر • تا در دل بود نزل به الروح الامين
على قلبك • از صورت حرف وصوت منزه • بود چون بتشخص القاء روح الامين القدس
در مظهر از مظاهر سمع پاک مصطفى عم مي رسيد لباس حرف وصوت مي پوشيد • معاني چون
كند اينجا تنزل • ضرورت باشد اورا از تمثل • باري تعالى متكلم چندان ادام ونواهيست
بيک كلام • ناظم اشياء نا متناهيست بيک نظام • تعدد غيبت وخطاب در مظهر صوت و
حرفست • اختلاف صور آب نه در ذات خود بلكه از ظرفست **رباعي** عروس حضرت قرآن
نقاب آنگه براندازد • كه دار الملك ايمانرا مجرد بيند از غوغا • عجب نبود كه از قرآن نصيبت
نيست جز حرفي • كه از خورشيد جز گرمي نبيند چشم نابينا • القرآن من حيث انه كلام
لا ينسب الى غيره تع اي لا يجوز نسبته الا اليه تع لانه صفة من صفاته ومن جهة انه

كما هي نسخة

قول ينسب الي غيره تعالي علي ما وقع في قوله انه لقول رسول كريم وذلك لان الكلام حقيقة في
الكلام النفسي ومجاز في اللفظ الدال عليه والقول علي عكس هذا المجاز في المعني النفسي وحقيقة
في اللفظ الدال عليه وقد افصح عن هذا من قال ان الكلام لفي الفواد وانما جعل اللسان علي
الفواد دليلاً اي جعل ما وصل الينا من اللسان دليلا علي ما حصل في الجنان وترجمانا عنه
فاللسان والفواد مجازان عن ذلك لو اصل وهذا الحاصل وبهذا التفصيل تبين وجه قول المشايخ
القرآن كلام الله تع غير مخلوق حيث عقبوا القرآن بكلام الله تع ثم نفوا عنه المخلوقية
فانهم لو قالوا القرآن غير مخلوق لتبادر الي الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلاً او عناداً لان القرآن شايع الاستعمال في اللفظ وكلام الله تع
بالعكس وايضا فيه تمهيد لقوله غير مخلوق بناء علي ان كلام الله تع صفة وصفته لا تكون
حادثة واقام غير المخلوق مقام غير الحادث لا تنبيها علي اتحادهما كما سبق الي بعض الاوهام
لان القصد اليه بمعزل عن المقام بل للاستلزام بينهما عند المتكلمين القائلين بحدوث العالم
وتنصيصاً علي محل الخلاف بين الفريقين بالعبارة المشهورة فيما بينهم ولهذا المسئلة بمسئلة يترجم
خلق القرآن واما القصد الي جري الكلام علي وفق الحديث
حيث قال عليه السلام القرآن كلام الله تع غير مخلوق
ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم
فمبناه علي صحة الحديث وقد رد
وعد من الموضوعات
ولنا في هذا المقام
كلام مشبع
اوردناه
في الحواشي
علقناه
علي
الكشف
تم تم

رسالة معمولة في تحقيق الميزان

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الجمهور علي ان صحايف الاعمال توزن بميزان له لسان وكفتان ينظر اليه الخلايق اظهاراً للقدرة
وقال الضحاك والاعمش الوزن والميزان بمعني العدل في القضاء وذكر الوزن ضرب مثل كما تقول
هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه وان لم يكن هناك وزن وقال الزجاج
هذا شايع من جهة اللسان والاولي ان يتبع ما جاء في الاسانيد الصحاح من ذكر الميزان ولقد احسن
القشيري حيث قال لو حمل الميزان علي هذا فليحمل الصراط علي الدين الحق والجنة والنار علي ما يرد
علي الارواح دون الاجساد والشياطين والجن علي الاخلاق المذمومة والملائكة علي القوي
المحمودة قال القرطبي في تفسير سورة الاعراف وقد اجمعت الامة في الصدر الاول علي الاخذ
بهذه الظواهر من غير تاويل واذا اجمعوا علي منع التاويل وجب الاخذ بالظاهر وصارت هذه
الظواهر نصوصاً وقال حذيفة رضه صاحب الموازين جبرائيل عم يقول الله عز وجل زن بينهم
فرد من بعض علي بعض قال وليس ثمه ذهب ولا فضة فان كان للظالم حسنات اخذ من حسناته
فرد علي المظلوم وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات المظلوم فيحمل علي الظالم فيرجع الرجل
وعليه مثل الجبال وروي عن النبي عم ان الله تع يقول يوم القيمة لآدم عم ابرز الي
جانب الكرسي عند الميزان وانظر ما يرد اليك من اعمال بنيك فمن رجح خيره علي شره مثقال
حبة فله الجنة ومن رجح شره علي خيره مثقال حبة فله النار حتي تعلم اني لا اعذب الا ظالماً
اقول دل الحديث علي ان الميزان فوق السموات السبع فالوزن بعد العبور من الصراط
لانه علي متن جهنم والسموات السبع طبقاتها يشهد بذلك اي بان الميزان وراء الصراط
ما رواه الترمذي عن انس رضه وقال الحديث حسن وهو انه قال سالت رسول الله عم ان
يشفع لي يوم القيمة قال انا فاعل ان شاء الله تع قلت فاين اطلبك قال فاطلبني علي
الصراط قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند الحوض قلت فان لم القاك قال فاطلبني عند
الميزان فاني لا اخطي هذه المواطن الثلثة فان قلت هلا يلزم من هذا عبور الكفار

علي الصراط قلت نعم فان الناس كلهم يعبرون علي الصراط دل علي ذلك ما روي عنه عليه الصلوة
والسلام انه قيل له اذا طويت السموات وبدلت الارض اين يكون الخلق يومئذ فقال انهم علي
جسر جهنم ونقل الآمدي في ابكار الافكار اجماع الامة السالفة قبل ظهور المخالفين علي ان الصراط
جسر علي متن جهنم وان عبور الخلايق كلهم عليه واقول عبور الكفار علي الصراط من جملة ما اعد لهم
من العذاب في الدار الآخرة لانه يكون في حقهم علي اشق وجه واتعبه فان قلت هلا تجوز ان تختار
الامر الثاني قلت لا لان قوله تعالى ومن خفت موازينه فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا
بآياتنا يظلمون اي يجحدون قد دل علي ان الكفار اعمالهم ايضا توزن وان من خفت موازينهم هم الكفار
فان قلت اليس قد دل قوله تعالى فلا نقيم لهم يوم القيمة وزنا علي ان اعمال الكافر لا توزن قلت
لانه في حق منكر الحشر من الكفار لا في حق الكافر مطلقا دل علي ذلك سياق الاية المذكورة وهو
قوله تعالى اولئك الذين كفروا بآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم ولا بعد في اختصاص الحكم
المذكور بهذا النوع من الكافر علي انهم اولوا عدم اقامة الوزن لهم بالازدراء بهم وقالوا في
تفسيره اي لا نجعل لهم خطرا وقدرا قال الآمدي فيه

اما الميزان فقد اثبته الاشاعرة والسلف

واكثر المسلمين وانكره

المعتزلة لكن منهم

من احاله

عقلا

ثم

رسالة معمولة في تصحيح بسم الله الرحمن الرحيم لفظ الزنديق

الحمد لله ولي التوفيق والصلوة علي النبي الشفيق محمد الهادي الي طريق التحقيق وعلي آله
وصحبه حماة الدين الوثيق وبعد فهذه رسالة معمولة في تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح
معناه الدقيق وترجيح حكمه بالقبول الحقيق المطابق للقواعد والموافق للاصول فنقول
لفظ الزنديق فارسي معرب علي ما نص عليه ائمة اللغة اصله زنده او زندي علي اختلاف
القولين والراجح هو الاول علي ما حققناه في رسالتنا المعمولة في تحقيق التعريب وعلي الوجهين
نسبة الي زند واما ما نقله الامام المطرزي في المغرب عن ابن دريد من ان اصله زنده اي
يقول بدوام بقاء الدهر فمبناه علي عدم الفرق بين الزنديق والدهري علي ما افصح عنه بقوله
قبيل هذا المنقول وعن ثعلب ليس زنديق ولا فرزين من كلام العرب قال ومعناه علي ما
يقوله العامة ملحد دهري انتهي وستقف باذن الله تعالى علي الفرق بين هذه الثلثة واما
الذي ذهب اليه صاحب القاموس من انه معرب زن دين فلا وجه له كما لا يخفي وزند اسم كتاب
اظهره مزدك رئيس الفرقة المزدكية من الفرق الثنوية في زمن كسري قباد فنسب اليه اصحابه
وهم الزنادقة وقتله كسري انوشيروان والمزدكية غير المانوية اصحاب ماني بن مايين الحكيم
الذي ظهر في زمن شابور بن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد مبعث عيسي عم
صرح بهذا كله الآمدي في ابكار الافكار والامام الرازي لم يصب في عدم الفرق بين المانوية
والمزدكية حيث قال في تفسيره الكبير الموسوم بمفاتيح العلوم الزنادقة هم المانوية وكان
المزدكية يسمون بذلك ومزدك هو الذي ظهر في ايام قباد وزعم ان الاموال والحرم مشتركة
واظهر كتابا سماه زندا وهو كتاب المجوس الذي جاء به زردشت الذين يزعمون انه نبي فنسب
اصحاب مزدك الي زند وعربت الكلمة فقيل زنديق الي هنا كلامه ثم انه لم يصب في قوله
وهو كتاب المجوس لانه فرق بينهما علي ما ستقف عليه باذن الله تعالى ثم ان المجوس غير
الثنوية وان شاركوهم في الشرك قال الآمدي في ابكار الافكار اما الثنوية فهم فرق خمس

رد للامام الرازي

الفرقة الاولى المانوية الفرقة الثانية المزدكية الفرقة الثالثة الديصانية الفرقة الرابعة
المرقونية الفرقة الخامسة الكينونية واما المجوس فقد اتفقوا ايضاً على ان اصل العالم النور
والظلمة كمذهب الثنوية وقد اختلفوا وتفرقوا فرقاً اربعاً الفرقة الاولى الكيومرثية
الفرقة الثانية الزروانية الفرقة الثالثة المسخية الفرقة الرابعة الزرادشتية انتهى
وبهذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف لم يصب في قوله واعلم انه لا يخالف في هذه المسئلة
يعني مسئلة التوحيد الا الثنوية وكذا الشريف الفاضل لم يصب في قوله والمجوس منهم يعني من
الثنوية ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن ويعنون به الشيطان
كما عرفت ان المجوس بفرقهم مخالف لفرق الثنوية وان شاركوهم في اصل الشرك ولما كان
دين الزنادقة خارجاً عن الاديان السماوية كلها وما في كتابهم من اباحة الاموال والنساء
والحكم باشتراك الناس فيهما كاشتراكهم في الماء والكلاء مخالفاً لما في الكتب الالهية كلها سمى
العرب زنديقاً ونسب الى كتابهم كل من خرج عن الاديان السماوية بالانكار لواحد او اكثر من
اصول الدين التي اتفق عليها اهل الاديان السموية كلها سواء كان ما انكره وجود الباري تع
فيوافق الدهري ولذا لم يفرق ثعلب بينه وبين الدهري في اطلاق العامة على ما سبق بيانه
او وحدته ولهذا قال الجوهري في الصحاح الزنديق من الثنوية او علمه او حكمته كما في قول ابن
الراوندي كم عاقل عاقل اعيت مذاهبه ۰ وجاهل جاهل تلقاه مرزوقاً ۰ هذا الذي ترك الاوهام
حايرة ۰ وصير العالم النحرير زنديقاً ۰ يعني لو كان للعالم صانعاً حكيماً لما كان العاقل ردي الحال ۰
والجاهل رخي البال ۰ واما ابطان الكفر واعلان الايمان فقصره لا يناسب المقام كما لا يخفى على
ذوي الافهام ۰ فان شارحان الفاضلان العلامة التفتازاني والشريف الجرجاني لم يصيبا في اعتبار
ابطان الكفر هنا على ما صرحا به في شرحيهما للمفتاح حيث قالا زنديقاً اي مبطناً للكفر نافياً للصانع
الحكيم وقال العلامة الشيرازي في شرحه لا مبطناً للكفر على ما قيل لانه اصطلاح الفقهاء اللهم
الا ان يقال يجوز ان يكون الشاعر قال على اصطلاحهم لكنه لا يناسب المقام بل قائلاً بالنور والظلمة

ولهذا

ولهذا قال في الصحاح والزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض عن الياء
المحذوفة واصله الزناديق وقد تزندق والاسم الزندقة او نافياً للصانع الحكيم قائلاً لو كان له
وجود لما كان الامر كذا وهذا انسب بالمقام من حيث العرف الى هنا كلامه ولقد اصاب فيما قال له
اولاً واخراً الا انه لم يصب في قوله بل قائلاً بالنور والظلمة ولهذا قال في الصحاح الخ لا في التعليل
ولا في المعلل كما لا يخفى على من تأمل وقد اصلح العلامة التفتازاني ما في التعبير عن هذا الوجه
من الخلل حيث قال او قائلاً بالهين احدهما خالق الخيرات والثاني خالق الشرور والقبائح وزاد
عليه الشريف الجرجاني في حاشية شرحه للمفتاح فنسب مثل هذه الامور الى خالق الشر وهو مذهب
المجوس انتهى وبالجملة الزنديق في لسان العرب يطلق على من ينفي الباري تع وعلى من يثبت
الشريك له وعلى من ينكر حكمته غير مخصوص بالاول كما زعمه ثعلب ولا بالثاني كما هو الظاهر من
كلام الجوهري والفرق بينه وبين المرتد انه قد لا يكون مرتداً كما اذا كان زنديقاً اصلياً غير
منتقل عن دين الاسلام والمرتد قد لا يكون زنديقاً كما اذا ارتد عن دين الاسلام وتدين بواحد
من الاديان السماوية الباطلة وقد يجتمعان في مادة كما اذا كان مسلماً فتزندق فالنسبة بينهما عموم
وخصوص من وجه هذا بحسب اللغة واما بحسب اصطلاح اهل الشرع فالفرق بينهما اظهر لانهم اعتبروا
في الزنديق ان يكون مبطناً للكفر على ما نقلناه عن العلامة الشيرازي فيما سبق وسيأتي في
كلام العلامة التفتازاني ايضاً ما يوافقه وذلك القيد غير معتبر في مفهوم المرتد فاتسع دائرة الفرق
ومع هذا فالنسبة بينهما على حالها وفي الزنديق قيد آخر اعتبره اهل الشرع ايضاً وبه ايضاً يفارق
المرتد وهو ان يكون معترفاً بنبوة نبينا عليه السلام صرح به العلامة التفتازاني في شرحه
للمقاصد حيث قال في تفصيل فرق الكفار قد ظهر ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان
خص باسم المنافق وان طرأ كفره بعد الاسلام خص باسم المرتد لرجوعه عن الاسلام وان قال
بالهين او اكثر خص باسم المشرك لاثباته الشريك في الالوهية وان كان متديناً ببعض الاديان
والكتب المنسوخة خص باسم الكتابي كاليهود والنصراني وان كان يقول بقدم الدهر واسناد

الحوادث اليه خص باسم الدهري وان كان لا يثبت الباري تع خص باسم المعطل وان كان مع
اعترافه بنبوة النبي عم واظهار عقايد الاسلام يبطن عقايد هي كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق
وهو في الاصل منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك في ايام قباد وزعم انه تاويل كتاب
المجوس الذي جاء به زرداشت الذين يزعمون انه نبيهم الى هنا كلامه الا ان اهل الشرع
انما اعتبر القيد المذكور في الزنديق الاسلامي لا في مطلق الزنديق لانه قد يكون من المشركين
وقد يكون من اهل الذمة على ما ستقف عليه باذن الله تع فالعلامة المذكور لم يصب
في تفصيله الزنديق على ساير الفرق بوجه مخصوص ببعض اقسامه ثم ان في قوله بالاتفاق
اشارة الى فرق آخر بينه وبين المرتد هو ان الكفر الطاري المعتبر في حد المرتد لا يلزم ان
يكون مجمعا عليه ولذلك ترى الاختلاف بين الايمة في بعض المرتد بخلاف الكفر المضمر المعتبر
في حد الزنديق ثم انه لم يفرق بين الدهري والمعطل وقد رد على صاحب المواقف وذلك انه
قال في تفصيل الكفار الانسان اما معترف بنبوة محمد عم اولا الثاني اما معترف بالنبوة في
الجملة وهم اليهود والنصارى وغيرهم يعني المجوس فانهم معترفون بالنبوة حيث زعموا
ان زردشت الحكيم نبي واما غير معترف بها اصلا وهو اما معترف بالقادر المختار وهم
البراهمة اولا وهم الدهرية وكان الشريف الجرجاني لم يتفطن للرد المذكور حيث لم يتعرض له
في شرحه ثم ان صاحب المواقف لم يصب في زعمه ان فرق البراهمة عن ساير الفرق بانكارهم
النبوة على الاطلاق واعترافهم بالقادر المختار لان منهم من لا ينكر اصل النبوة على ما صرح به
الآمدي في ابكار الافكار حيث قال وذهب البراهمة والصابئة والتناسخية الى امتناع
البعثة عقلا الا ان من البراهمة من اعترف برسالة آدم عم دون غيره ومنهم من لم
يعترف بغير ابراهيم عم ومن الصابئة من اعترف برسالة هرمس وغاذيمون وبهما شيث
وادريس عليهما السلام دون غيرهما انتهى ومن هذا التفصيل تبين ان صاحب المواقف
والعلامة التفتازاني لم يحسنا في تفصيل فرق الكفار حيث تركا ذكر الصابئة والتناسخية

وبهما من اصولهم العظيمة واما الفرق بين الزنديق والمنافق مع اشتراكهما في ابطان الكفر ان
الزنديق معترف بنبوة نبينا عم دون المنافق وهذا الفرق بين الزنديق من اهل الاسلام
والمنافق المصطلح واما الفرق بين الزنديق والدهري فبما ذكروا ان الدهري ينكر
اسناد الحوادث الى الصانع المختار بخلاف الزنديق واما الفرق بينه وبين الملحد الذي هو
ايضا من زمرة الكفرة على ما دل عليه قول حافظ الدين الكردري في فتاواه الشهير بالبزازية
لو قال انا ملحد يكفر فبما مر ان الاعتراف بنبوته عم معتبر في الزنديق دون الملحد وان لم يكن
القول بالعدم ايضا معتبرا فيه وبهذا اي بعدم اعتبار القول بعدم الصانع المختار في الملحد
يفارق الملحد الدهري وان لم يفرق بينهما على ما وقفت عليه فيما سبق لانه من ايمة
اللغة فلما يتفطن للفرق الذي اعتبره اهل الشرع واضمار الكفر ايضا غير معتبر في الملحد وبه
يفارق المنافق والاسلام السابق ايضا غير معتبر فيه وبه يفارق المرتد فهو من مال
عن النهج المستقيم وعدل عن سنن الشرع القويم الى جهة من جهات الكفر وهو من الحاد
الضلالة اي نحو كان من الحد بمعنى مال يقال الحد في دين الله اي جار وعدل ومنه اللحد وهو
الشق الذي يمال فيه الى احد الجانبين وقد جاء في الخبر عن خير البشر اللحد لنا والشق لغيرنا
قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع ان الذين يلحدون في آياتنا يقال الحد الحافر ولحد اذا مال
عن الاستقامة فحفر في شق فاستعيرت للانحراف في تاويل آيات القرآن عن جهة الصحة والاستقامة
انتهى كلامه ولم يصب في تقييد المستعار له بقوله في آيات القرآن فانها في الآية الكريمة مستعار
للانحراف عن جهة الصحة والاستقامة مطلقا لا للانحراف في آيات الله تع والا لما احتيج الى قوله
في آياتنا وبالجملة الملحد اوسع فرق الكفر حدا فاحفظ هذه الفروق جدا فان مدار الاحكام عليها
ولما عرفت مما تقدم ان الدهري اشدهم كفرا فقد وقفت على ما في قول حافظ الدين الكردري
حيث قال في فتاواه قيل للدهري قال عم ما بين منبري وقبري روضة من رياض الجنة
فقال الدهري انا نرى المنبر والقبر ولا نرى الروضة فيكفر من الخلل فتامل ولما تيسر لنا الفراغ
هذا ٤

عدم الاعتراف به ايضا معتبر فيه وان القول بوجود الصانع المختار مع ودون ابطاله وان لم يكن صح

[illegible]

بعون الله تعالى عن تصحيح لفظ الزنديق وتوضيح معناه الدقيق لغةً وشرعاً فلنشرع في
بيان حكمه فنقول ومن الله التوفيق اعلم ان الزنديق لا يخلو من ان يكون معروفاً داعياً الى
الضلال او لا يكون كذلك والثاني ما ذكره صاحب الهداية في التجنيس حيث قال في فصل في حكم
الزنادقة نقلا عن عيون المسائل للفقيه ابي الليث الزنادقة على ثلثة اوجه اما ان يكون
زنديقا من الاصل على الشرك او يكون مسلماً فتزندق او يكون ذمياً فتزندق ففي الوجه الاول
يترك على شركه يعني ان كان من العجم لانه كافر اصلي وفي الوجه الثاني يعرض عليه الاسلام
فان اسلم فبها والا قتل لانه مرتد وفي الوجه الثالث يترك على حاله لان الكفر ملة واحدة
الى هنا كلامه وانما قال يعني ان كان من العجم لان المشرك من العرب لا يترك على حاله على
بين في موضعه من ان الحكم فيه الاسلام او السيف وقوله وفي الوجه الثاني يعرض الخ صريح
في ان الزنديق الاسلامي لا يفارق المرتد في الحكم وقد نبهت على ان ذلك اذا لم يكن
داعياً الى الضلال ساعياً في افساد الدين معروفا به والاول لا يخلو من ان يتوب بالاختيار
ويرجع عما فيه قبل ان يؤخذ او لا والثاني يقتل دون الاول قال الفقيه ابو الليث اذا تاب
الساحر قبل ان يؤخذ تقبل توبته ولا يقتل وان اخذ ثم تاب لم يقبل توبته وكذا الزنديق
المعروف الداعي الى الضلال وقال الامام القاضي فخر الدين والفتوى على هذا القول
وانما قال على هذا القول لان هنا قولاً آخر ذكره حافظ الدين الكردري في فتاواه بقوله الساحر
لا يستتاب ويقتل والزنديق عند الامام الثاني يعني ابا يوسف رح يستتاب انتهى اراد
بالاستتابة طلب التوبة منه وذلك دليل على القبول ومرادهم من قبولها قبولها قضاءً
بالاطلاق التائب لا قبولها عند الله تعالى لانه امر لا علم لنا به قال صاحب الخلاصة وفي النوازل
الخناق والساحر يقتلان ان اخذا لانهما ساعيان في الارض بالفساد فان تابا ان كان قبل
الظفر بهما قبلت توبتهما وبعدما اخذا لا ويقتلان كما في قطاع الطريق وكذا الزنديق المعروف
الداعي اليه يعني الى مذهبه الالحاد قال رحمه الله والاباقي على هذا ولا يقبل توبته هكذا افتى

الشيخ عز الدين الكندي بسمرقند والخاقان ابراهيم بن محمد طمغاج خان قبل فتواه وقتلهم الى هنا
كلامه وبما قررناه تبين ما في كلام الآمدي حيث قال في ابكار الافكار فان قيل فمن قضيتم بكفره
من اهل الاهواء ما حكمهم في مناكحتهم وقتلهم وتوبتهم وما حكم اموالهم قلنا حكمهم حكم المرتدين
فلا يقبل منهم جزية ولا يؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا دية على جنى قاتل واحد منهم وان
لحق واحد منهم بدار الحرب وسبي لا يسترق ولو تاب واحد منهم فان كان ذلك ابتداء منه
من غير خوف قبلت توبته وان كان ذلك خوفا من القتل بعد الظهور على بدعته فقد اختلف
في قبول توبته فقبلها الشافعي وابو حنيفة رح ومنع من ذلك مالك وبعض اصحاب الشافعي
وهو اختيار الاستاد ابي اسحق ولو قتل واحد منهم او مات فماله لخمس عند الشافعي و
ابي حنيفة رح وعند مالك ماله كله فيء لا خمس فيه لاهل الخمس الى هنا كلامه من الخلل
في نقل حكم الزنديق على مذهبنا فتأمل فان قلت كيف يكون الزنديق معروفاً داعيا الى
الضلال وقد اعتبر في مفهومه الشرعي ان يبطن الكفر قلت لا بعد فيه فان الزنديق يبطن
كفره ويروج عقيدته الفاسدة ويخرجها في الصورة الصحيحة وهذا معنى ابطانه الكفر فلا ينافي
اظهاره الدعوة الى الضلال وكونه معروفاً بالاضلال فان قلت اليس المفهوم من كلام العلامة
التفتازاني في التلويح حيث قال في بيان رخصة ابي حنيفة رح في اسقاط لزوم النظم
القرآني وقيل من غير تعمد والا لكان مجنوناً فيداوي او زنديقا فيقتل ان يقتل الزنديق
حتما قلت لا لان المراد انه يقتل ان اصر على الزندقة كما ان المراد في مقابله انه يداوي
ان قبل العلاج الا انه اختصر في الكلام واقتصر على قدر الحاجة في المقام فان بيان حكم
الزنديق غير مهم هناك قال حجة الاسلام الامام الغزالي في كتابه الموسوم بالتفرقة بين الاسلام
والزندقة ومن جنس ذلك ما يدعيه بعض من يدعي التصوف انه قد تحصل حالة بينه وبين
الله تعالى اسقطت عنه الصلوة وحل له شرب المسكر والمعاصي واكل مال السلطان فهذا ممن
لا شك بوجوب قتله وان كان الحكم بخلوده في النار نظر وقتل مثل هذا افضل من قتل مائة

اذ ضرره في الدين اعظم وينفتح به باب من الاباحة لا ينسد وضرر هذا فوق ضرر من يقول بالاباحة
مطلقا فانه يمتنع عن الاصغاء اليه لظهور كفره اما هذا فيهدم الشرع من الشرع ويزعم انه لم
يرتكب الا فيه تخصيص عموم او خصوص عموم التكليفات بمعني ليس له مثل درجته في
الدين وربما يزعم انه يلابس الدنيا ويقارن المعاصي بظاهره وهو بباطنه بريء عنها
ويتداعي هذا الي ان يدعي كل فاسق مثل حاله وينحل به عصام الشرع الي هنا كلامه واذا تقرر
ما قدمناه من بيان المعني الشرعي للزنديق وحكمه فنقول ان الرجل المشتهر بالقابض المقبوض
روحه، بامر القابض فتوحه، كان زنديقا علي التعريف الفقهي للزنديق المنقول عن شرح
المقاصد وكان داعيا الي الضلال، معروفا بالاضلال، ساعيا في افساد الدين المبين،
علي ما اشتهر وثبت بشهادة ثقات من الفحول، وثقات من العدول، وقد مر من المنقول
عن الفتاوي الخانية ان الفتوي علي وجوب قتل من كان كذلك، والعجب ممن وقف علي
حاله، وتأمل في مقاله، وانكشف عنده وجه ضلاله، واضلاله، ثم تردد في امره، وابي عن
الحكم بقتله، وانعزل عن جمع من اصحاب القلم وارباب السيف الذين سعوا في احياء
الدين، وافناء رئيس المفسدين، كيف يدعي لنفسه كعبا عاليا في علم الفتوي،

ولا يستحي من الخلايق، او قدما راسخا

في علم التقوي، ولا يخاف من

الخالق، تم

رسالة في استخلاف الخطبة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لوليه، والصلوة علي نبيه، قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف علي القضاء الا ان
يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض
من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدونها فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز

استخلاف

الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الخلاصة حيث قال له ان يستخلف وان لم يكن في منشور
الامامة الاستخلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب في منشورها انما هو الاذن بان يستخلف
خطيبا آخر مقامه ثم ان التعليل المذكور في الهداية بقوله علي شرف الفوات لتوقته فكان الامر
به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل علي كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة
وهذا مع وضوحه قد خفي علي من قال ان الاستخلاف في الخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء
بل يجوز ما احدث الامام وهذا معني ما قال في الهداية بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث
يستخلف الخ فركب غلطا وارتكب شططا اما انه ركب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف
للخطبة اصلا واما انه ارتكب الشطط فلحمله كلام صاحب الهداية علي ما لا يحتمله ثم قال ووجهه
ان الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد
لم يجز ولا يخفي ما فيه من الخلل لانه ان اراد بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن الصريح
فلا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن دلالة وما ذكره من كونها من افعال السلطان
لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد به الاذن دلالة كما هو مقتضي التفريع المذكور
فان ما قدمه لا يقتضي ذلك فلا يتم التقريب لما عرفت من تحقق الاذن دلالة للاستخلاف في الخطبة
ثم قال وتحقيقه ما قال الخ وطول ذيل المقال ولم يأت بما يعين ما ادعاه او يعين علي ما ادعاه
ادعاه وبعد هذا كل كلمة تصلف وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون وان شئت تحقيق
المقام بتلخيص الكلام علي وجه يتضمن تخليصه من الاوهام فليرجع الي ما امليته من الفرايد
والفوايد حيث قلنا ومن شرايطها الاذن لاقامتها او ما يقوم مقامه والاذن المعتبر
ما يكون من السلطان او ما ينوب منابه والقاضي من النواب في هذا الباب ثم الاذن قد
يكون عبارة وقد يكون دلالة انتهي المنقول عن الفرايد قوله الاذن لاقامتها هذا الشرط
اذا لم يكن الامام السلطان فالشرط في الحقيقة احد الامور اقامة السلطان نفسه او الاذن منه
او ما يقوم مقامه قوله وهو اجتماع الناس علي رجل يصلي بهم عند فقدان السلطان او تعذر

الوصول اليه قال الامام السرخسي في المبسوط لم يذكر انه لو مات من يصلي الجمعة بالناس فاجتمعوا علي رجل فصلي بهم هل يجزيهم ذلك والصحيح انه يجزيهم فقد ذكر ابن رستم عن محمد انه لو مات عامل افريقية فاجتمع الناس علي رجل فصلي بهم الجمعة اجزاهم لان عثمان رضه لما قصر اجتمع الناس علي علي رضه فصلي بهم الجمعة ولان الخليفة انما يامر بذلك نظرًا منه لهم فاذا نظروا لانفسهم واتفقوا عليه كان ذلك بمنزلة امر الخليفة اياه قوله او ينوب منابه كصاحب الشرط قال الامام المطرزي في المغرب صاحب الشرط في باب الجمعة يراد به امير البلدة كامير بخارا وقيل هذا علي عادتهم لان امور الدين والدنيا كانت حاله الي صاحب الشرط فاما الآن فلا والقاضي من النواب في هذا الباب يعني يصح اقامة الجمعة والاستخلاف فيها باذن القاضي لانه من جملة النواب التي اعتبراذنهم في باب الجمعة التي هي من امور العامة وقد فوض الي القاضي ما هو الامور العامة فنزل منزلة الامام في الاقامة والاستخلاف قوله وقد يكون دلالة كالاذن الثابت للامام بان يستخلف غيره في اقامة الجمعة عند حدوث حادث يمنعه عنها في ضمن تعيينه للاقامة قالوا ان الجمعة موقتة تفوت بتاخيرها عند العذر اذا لم يستخلف دلالة انتهي ما حصل ما نقلناه من الفوايد واذ قد عرفت ان استخلاف الامام انما يجوز اذا كان معذورا بعذر يشغله عن اقامة الجمعة في وقتها واما اذا لم يكن معذورًا اصلًا او كان معذورًا لكن يمكن ازالة عذره واقامة الجمعة قبل خروج الوقت فلا يجوز الاستخلاف بناء علي ان الاستخلاف وجواز الاصل عدم ... بالاذن عبارة او دلالة وهو مفقود في الصورتين المذكورتين فقد وقفت علي فساد ما فعل الائمة في زماننا حيث يحضرون في الجامع بلا عذر ويستخلفون الغير في اقامة الجمعة ومن ههنا اتضح ان المراد من الاستخلاف لاقامة الجمعة الاستخلاف للخطبة لا الاستخلاف للصلوة كما توهم

القايل السابق ذكره

تمت

الرسالة

أ